ÜBER

GHAZZÂLÎS LEBEN UND WERKE.

VON

R. GOSCHE.

AUS DEN ABHANDLUNGEN DER KÖNIGL. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
ZU BERLIN 1858.

BERLIN.
GEDRUCKT IN DER DRUCKEREI DER KÖNIGL. AKADEMIE
DER WISSENSCHAFTEN
1859.

IN COMMISSION VON F. DÜMMLER'S VERLAGS-BUCHHANDLUNG.

ÜBER

GHAZZÂLÎS LEBEN UND WERKE.

VON

R. GOSCHE.

AUS DEN ABHANDLUNGEN DER KÖNIGL. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
ZU BERLIN 1858.

BERLIN.
GEDRUCKT IN DER DRUCKEREI DER KÖNIGL. AKADEMIE
DER WISSENSCHAFTEN
1858.

IN COMMISSION VON F. DÜMMLER'S VERLAGS-BUCHHANDLUNG.

Gelesen in der Akademie der Wissenschaften am 28. Juni 1858 von Herrn Petermann.
Die Seitenzahl bezeichnet die laufende Pagina des Jahrgangs 1858 in den Abhandlungen der philos.-histor. Klasse der Königl. Akademie der Wissenschaften.

Das altarabische Volksthum besafs nur in der Dichtung einen gemeinsamen, unmittelbaren Ausdruck seines Wesens und für sie hatte es seinen letzten Vertreter in Dhul-Rummah am Anfang des 2. Jahrh. d. H. verloren. Durch die Unterjochung stammverschiedener Völker im Osten und Westen erschien alle individuelle Einheit des eben in die Geschichte getretenen Araberthums in höherem Maasse gefährdet. So lange indefs das Khalifat als ein erwünschter Mittelpunkt der bereits weit auseinander gehenden politischen und religiösen Beziehungen galt, war ein gewisser Zusammenhang geschichtlicher Bewegung für die zerstreuten Gebiete noch möglich. In ihr lassen sich während des Zeitraums vor der Auflösung des Khalifats zwei grofse Wendungen bemerken: am Ende des 4. und auf der Grenzscheide des 5. und 6. Jahrhunderts der Hidschra, beidemal characterisiert und zwar in gleicher Schärfe durch philosophisch-encyclopädische und dichterische Hervorbringungen.

Die zweite Hälfte des 4. Jahrh. d. H. ist erfüllt von den Wechselverhältnissen der eigentlich arabischen und der syrischen Bildung. Die freie Wüstendichtung der Araber soll höfisch werden und so wird die naturkräftige bizarr, aber das Bewufstsein der neuen ihr vorgezeichneten Mission macht ihre Träger übermüthig und Mutanabbî, in welchem die sittliche und aesthetische Auflösung des Zeitalters sich bisweilen mit aller Frechheit der frivolen Genialität aber noch mit einigem heroischen Anstrich kennzeichnet, bedeutet einen Aspiranten des Prophetenthums. Gegen seinen Witz und seine bisweilen so bizarre Phantasie hat das dogmatische System keine Waffen, welches selbst schon seit lange den gefährlichen Zersetzungen durch ein reich entwickeltes Sectenwesen verfallen ist: die Philosophie bietet sich zur Hülfe,

ohne dessen wie gewöhnlich gerechten Lohn zu haben. Ein Verein von aufklärerischen Köpfen, von denen der arabische Philosophiegeschichtschreiber al-Schahrazûrî sechs dem Namen nach zu nennen weifs (vergl. Sprenger in As. Journal of Bengal 1848 T. 17 p. 502), hatte sich um 360—370 d. H. in Baçra zusammengefunden. Gemäfs dem encyclopädischen Charakter, welcher der arabischen Wissenschaft von Anfang ab durch die Berührungen mit Alexandrinismus und Byzantinismus aufgeprägt ist, geht ihr Streben auf eine philosophierende, systematisch gegliederte Realencyclopaedie aus und die ‚Abhandlungen der Brüder der Reinigkeit' (رسائل اخوان الصفا) haben bis auf die Zeit Diderot's und D'Alemberts weder in Tendenz noch Umfang des Wissens ihres Gleichen gefunden. Geist und Art ihres Unternehmens kann freilich nicht im Entferntesten durch das in Calcutta 1812 und wenig verbessert 1846 gedruckte gröfsere Fragment der 21. Abhandlung erkannt werden. Dies durch Nauwerk näher bekannt gewordene Stück, welches Hammer-Purgstall ungeschickt als ein reizendes Märchen bezeichnet hat, ist im wesentlichen nur ein Dialog von apologischer Färbung. Einen kurzen Überblick lieferte zuerst Sprenger (a. a. O. T. 17 p. 501—507, T. 18 p. 183—202); ein ziemlich charakteristisches Bild liegt in einer aus Dilly durch Sprenger an die Kgl. Bibliothek gelangten geschickt verkürzten persischen Bearbeitung des selten vorkommenden Ganzen (ms. Sprenger no. 1948) vor. In dem scheinbar wohlgeordneten System stehen als erste Gruppe 13 Abhandlungen über mathematische Wissenschaften, welche durch ihre Einfachheit und zugleich Sicherheit das Ganze begründen sollen. An pythagorische Zahlentheorien, welche mit einem höchst naiven Unverstande und einer ganz unfruchtbaren Äufserlichkeit aufgefafst sind, wenngleich geäufsert wird انّ صورة العدد فى النفس مطابقة لصور الموجودات فى الهيولى وان علم العدد هو جذر العلوم وعنصر الحكم, dafs das Bild der Zahlen in der Seele den materiellen Erscheinungsformen entspreche und dafs die Wissenschaft der Zahlen die Wurzel der Wissenschaften und die Grundlage der Weisheitssätze sei, reihen sich die Elemente der Geometrie nach Eukleides und der Astronomie nach Ptolemaeos; Musik, Dichtkunst und Geographie werden von denselben Grundlagen aus betrachtet; die so gewonnene Stufe des Begriffes der Verhältnisse und Proportionen führt zum Erkennen und zur Gliederung der Wissenschaften. Die letzten vier Abhandlungen dieser Abtheilung fügen dazu Elementarbegriffe aus Porphyrius und Auszüge aus den aristotelischen Büchern der

Kategorien, περὶ ἑρμηνείας und der Analytica priora. Damit scheinen dem Vereine die nöthigen Grundlagen gelegt, aber leider sind sie es nicht in Wirklichkeit. Wenngleich klar ist, dafs die Verfasser für ihre Zwecke die Nothwendigkeit einer formalen, mathematischen Vorbildung erkannten und durch Vermittlung der Syrer die angemessenen Grundlagen von den Griechen empfingen: so ist doch nichts in einen organischen, lebensvollen Zusammenhang gesetzt. Das Höchste, was erreicht wird, ist eine symbolische Auffassung: an den Begriff und an die Sache kommt man nicht heran. Die 2. Gruppe umfafst in 17 Abhandlungen eine Naturphilosophie (الرسائل الجسمانيّة الطبيعيّة), wie zu solcher Richtung eigentlich die arabische Philosophie von Anfang an durch die speculativen Elemente in des Hippokrates Büchern hingewiesen worden war. Die drei ersten Abhandlungen entlehnen aus Aristoteles Analytica posteriora, de coelo und de generatione et corruptione allerlei Vorbegriffe, welche in der vierten über Materie, Raum, Bewegung und Zeit schärfer zu fassen versucht wird, ohne dafs jedoch die unvermittelte Beimischung von allerlei äufserlichen meteorologischen und ähnlichen Momenten fern gehalten würde. Die folgenden sieben Abhandlungen schreiten in einer für jenes Zeitalter fast wunderbaren Steigerung vor. An eine Betrachtung des Mineralreichs als des Anorganischen reiht sich das Capitel über die vier Elemente und das Naturleben überhaupt, dessen organische Steigerungen in der Pflanzenwelt, von da zur Thierwelt, von da zum Menschen, dessen Leib als ein Mikrokosmus gilt, gefunden werden. Es heifst: انّ الانسان عالم صغير وان الصورة هيكلة مماثلة لصورة العالم الكبير der Mensch ist eine kleine Welt und die Erscheinungsform (desselben) ein der Erscheinungsform der grofsen Welt ähnliches Bauwerk. Leider wird dieser schöne Gedanke durch allerlei Allegorien wiederaufgelöst. Man sieht, er ist diesen zufälligen Besitzern seiner innern Natur nach fremd. Die letzten fünf Bücher sind wesentlich psychologischer Art: als Gipfelpunkt des natürlichen Seelenlebens erscheint die Sprache. Bis hierher bewegt sich nun alles in einem gewissermafsen natürlichen Fortschritt: zwischen der zweiten und den beiden letzten Gruppen aber ist ein Rifs. Hier hört die Sicherheit der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnifs auf: die zehn Abhandlungen der dritten Gruppe über das Geistesleben (الرسائل النفسيّة العقليّة) welche von Pythagoras an-

hebt, und die elf der letzten über das heilige Gesetzleben (الرسائل الناموسية) müssen bisweilen an das Mystische streifen, weil weder Speculation noch Experiment den Dualismus des Geistes- und Körperlebens zu überwinden vermögen. Der Boden des positiven Glaubens wird zwar nirgend verlassen: aber die tiefer liegende Disharmonie ist doch von den folgenden Zeitaltern fast instinctiv empfunden worden. All dieser Aufwand von Denken und Wissen ist darum doch an den nächsten Jahrhunderten spurlos vorübergegangen, weil er den glaubensbedürftigen Herzen keine Befriedigung und den denkenden Köpfen nicht im Entferntesten die Sicherheit philosophischer Consequenzen bot: diese war allenthalben durch Allegorie und Symbolik in der langen Reihe der sonst anerkennenswerthen Zusammenstellungen gefährdet. Der humanistische Character, welcher das Leben dieser reinen Brüder und ihre Anschauung anderer Glaubensformen zu durchdringen scheint, gleicht nichts aus. Diese Encyclopädie und der mit ihr verbundene sittliche Verein hat den Urhebern nur den schlechten Ruf der mu'tazilitischen Ketzerei eingetragen; auch in dem freier bewegten Spanien, wohin noch vor Ablauf des Jahrhunderts die Abhandlungen durch durch al-Majarîṭî gebracht worden waren (Maqqarî by Pascual de Gayangos I p. 429), konnte eine bedeutende Wirkung nicht nachgewiesen werden. Der Versuch, durch encyclopaedische Überleitung griechischer Philosophie, auch selbst der in kritischen Momenten immer gern verwendeten neuplatonischen und neupythagoräischen, dem Muhammedanismus zu einem höheren Gefühl und Besitz seines Glaubens zu verhelfen, durfte als vollständig mifslungen gelten.

Eine zweite Epoche war dem arabischen Culturleben mit dem Ablauf des 5. Jahrhunderts d. H. beschieden: wieder characterisiert durch schöne Litteratur und philosophische Bestrebungen. Der epochemachende Dichter ist dem Mutanabbî etwas verwandt: Ḥarîrî verherrlicht in seinen Maqâmen den geistreichen Gauner; an die Stelle des höfischen Dichters tritt eine Art von fahrendem Ritter voll Geist und Schlauheit: aber die neue Philosophie stellt sich in den schärfsten Gegensatz zu den Aufklärern von Baçra. Al-Ghazzâlî, welcher sie vertritt, macht in der arabischen Geschichte von dem freien Rechte der Speculation gewissermafsen zum letzten Male Gebrauch, um dasselbe verzweifelt in die Hände des Glaubens zu überliefern; als Perser mit seiner starken Neigung zu einem wunderbaren kosmischen Pantheismus steht er den Brüdern der Reinigkeit mit ihren griechisch-syrischen Bildungs-

mitteln gegenüber; diese wollen Sicherheit der Erkenntnifs von mathematisch-naturphilosophischen Grundlagen aus und damit Festigkeit des sittlichen Lebens und Vollgefühl des Glaubens: Ghazzâlî als verzweifelter Skeptiker springt selbstmörderisch in den Allgott hinein, um alle künstliche Reflexion zu ertödten.

In diesem Bruch beruht die grofse Bedeutung al-Ghazzâlî's für die engere Geschichte der arabischen Bildung; in der Art, wie er dazu getrieben wurde, die für die allgemeine Culturgeschichte. Er ist weniger eine schöpferische Natur als eine abschliefsende, aber bei der Masse seiner Werke die Erkenntnifs seiner besondren Entwicklung doppelt schwierig. Alles was bis jetzt über al-Ghazzâlî gesagt worden ist, beruht auf einer verhältnifsmäfsig einseitigen Kenntnifs seiner Werke, unter denen gerade die beiden bedeutendsten noch nicht ausgenutzt worden sind. Schmölders (Essai sur les écoles philos. des Arabes p. 14 f. u. 213f. und in Ersch und Gruber's Encycl. I 65 p. 250—264), S. Munk (Dictionnaire des sciences philos. T. II p. 506—512) und Heinrich Ritter (Geschichte der Philos. Th. 8 p. 58—90) haben zuerst der Philosophie und der arabischen Philologie würdig über ihn gesprochen, und wenn ich eine erneute biographische und litterarische Betrachtung des grofsen Mannes unternehme, so geschieht es von mir nicht in der Absicht die Darstellungen dieser drei Gelehrten irgend entwerthen zu wollen, sondern in der glücklichen Lage, ein reichhaltigeres Material zur Verfügung zu haben und somit eine ziemlich authentische Darstellung von Gh.s litterarischer Thätigkeit geben zu können. Die Kgl. Bibliothek ist in den letzten Jahren durch die Erwerbung der orientalischen Sammlungen von Wetzstein, Petermann und Sprenger auf eine epochemachende Weise vermehrt worden, so dafs erst jetzt vor allen Dingen ein tieferer Einblick in das Hauptwerk al-Ghazzâlî's „die Wiederbelebung der Religionswissenschaften" möglich geworden ist; aufserdem konnte ich einiges auf al-Ghazzâlî Bezügliche in englischen Bibliotheken und in denen von Leiden und Paris sehen. Für den biographischen Theil ist nicht der erwünschte Zuwachs gekommen; zu Ibn Khallikân's Darstellung kann indefs die wegen ihrer çûfischen Auffassung characteristische Biographie bei Jâmî in seinen نفحات الانس nach fünf Hss. nebst den Erläuterungen des 'Abd al-Ghafûr Lârî gehalten werden, welche ich daher hier mittheilen will (1).

حجة الاسلام محمد بن محمد الغزالی ؛ الطوسی رحمه الله تعالی ؛ کنیت وی
ابو حامد است ولقب وی زین الدین انتساب وی در تصوف بشیخ ابو علی
فارمذیست ووی گفته ولقد سمعت الشیخ ابا علی الفارمذی قدس الله تعالی روحه
عن شیخه ابی القاسم الکرکانی قدس الله تعالی روحه انّه قال انّ الاسماء التسعة
والتسعین تصیر اوصافا للعبد السالک وهو بعد فی السلوک غیر واصل ووی در اوایل
حال در طوس ونیشاپور بتحصیل علوم وتکمیل آن اشتغال نمود ؛ بعد ازان بانظام
الملک ملاقات کرد وقبول تمام یافت وبا جماعتی از افاضل که در صحبت نظام الملک
بودند در مجالس متعدد مناظره ومجادله کرد وبر ایشان غالب شد تدریس
نظامیهٔ بغداد را بوی تفویض کردند در سنه اربع وثمانین واربعمایه ببغداد رفت
همه اهل عراق شیفته وفریفتهٔ وی شدند قدری بلند ومنزلتی ارجمند یافت بعد
ازآن همه را باختیار ترک کرد وطریق زهد وانقطاع بیش گرفت وقصد حج کرد
در سنه ثمان و ثمانین واربعمایه و حج گذارد وبشام مراجعت نمود ومدتی آنجا
بود و از آنجا به بیت المقدس رفت واز آنجا بمصر ومدتی در اسکندریّه بود بعد از
آن بشام مراجعت کرد وآن قدر که خواست انجا بود بعد از آن بوطن باز گشت
و بحال خود مشغول شد واز خلق خلوت گزید وکتب مفیده تصنیف کرد چون
کتاب احیاء العلوم وجواهر القران وتفسیر یاقوت التاویل چهل مجلد ومشکوة
الانوار وغیر آن از کتب مشهوره وبعد ازین همه بنیشاپور عود کرد ودر نظامیهٔ
نیشاپور درس کفت وبعد از چند گاه ترک کرد وبوطن باز گشت واز برای صوفیه
بنای خانقاه کرد واز برای طلبهٔ علم بنای مدرسهٔ واوقات خودرا بر وظایف خیر
توزیع کرد از ختم قران وصحبت ارباب قلوب وتدریس علوم تا آن زمان که
بجوار رحمت حق پیوست در اربع عشر جمادی الاخر سنه خمس وخمسمایئة ؛ یکی
از اکابر علما کفته است که روزی میان نماز پیشین و نماز دیکر بمسجد حرام در
آمدم وچیزی از وجد واحوال فقرا مرا فرو گرفته بود نمیتوانستم که بایستم
وبنشینم جای می طلبیدم که ساعتی استراحتی کنم بجماعتخانه بعض از رباطها
که در حرم داشت درآمدم وبر پهلوی راست در برابر خانه بیفتادم ودست خودرا
زیر روی ستون ساختم تا مرا خواب نگیرد وطهارت من منتقض نشود ناگاه یکی از
اهل بدعت که بآن مشهور بود آمد ومصلاً در برابرآن جماعتخانه بینداخت واز
جیب خود لوحی بیرون آورد گمان می برم که از سنک بود وبر آنجا چیزها
نوشته بودند آنرا ببوسید وپیش روی خود نهاد و نماز دراز کرد وروی خودرا از

هر دو جانب بر آنجا مالید وتضرع بسیار کرد بعد از آن سر خود را بالا کرد وآنرا ببوسید وبر چشمهای خود مالید وباز ببوسید ودرجیب نهاد چون من آنرا بدیدم مرا ازآن کراهیت بسیار شد با خود گفتم چه بودی که رسول صلی الله علیه وسلم زنده بودی تا این مبتدعان را خبر دادی از شناعت آنچه می کنند وبا این تفکر خواب را از خود دور می کردم تا طهارت من فاسد نشود ناگاه از حسّ غایب شدم در میان خواب وبیداری دیدم که عرصهٔ ایست بسیار کُشاده ومردم بسیار ایستاده اند ودر دست هر یک کتابی است مجلّد وهمه پیش شخص در آمدند از حال ایشان سوال کردم گفتند حضرت رسالت صلی الله علیه وسلم آنجا نشسته است واینها اصحاب مذاهب اند میخواهند که عقاید ومذاهب خود را از کتب خود بر رسول صلی الله علیه وسلم خوانند وتصحیح مذاهب وعقاید خود کنند شخصی در آمد گفتند شافعی است رضی الله علیه وبدست وی کتابی بمیان خلقه در آمد وبر رسول صلی الله علیه وسلم سلام گفت رسول صلی الله علیه وسلم جواب داد ومرحبا گفت شافعی پیش وی نشست واز کتابی که داشت مذهب واعتقاد خود خواند وبعد از وی شخصی دیگر در آمد گفتند ابو حنیفه است رضی الله تعالی علیه وبدست وی کتابی پهلوی شافعی بنشست واز آن کتاب مذهب واعتقاد خود خواند وهمچنین یکیک از اصحاب مذاهب می آمدند تا باقی نماند مگر اندکی وهر که عرض مذهب خود میکرد وی را پهلوی دیگری می نشاندند چون همه فارغ شدند ناگاه یکی از روافض آمد ودر دست وی جزوی چند جلد نا کرده ودر آنجا ذکر اعتقاد باطلهٔ ایشان وقصد کرد که بمیان آن خلقه در آید وآنرا بر رسول صلی الله علیه وسلم خواند یکی از آنان که پیش رسول صلی الله علیه وسلم بودند بیرون آمد وویرا زجر ومنع کرد وجزوها را از دست وی گرفت وبینداخت وویرا براند واهانت کرد من چون دیدم که قوم فارغ شدند وکسی نماند که چیزی خواند پیش آمدم ودر دست من کتابی بود مجلد آواز دادم وگفتم یا رسول الله این کتاب معتقد من و معتقد اهل اسلام است اگر اذن فرمائ بخوانم رسول صلی الله علیه وسلم گفت چه کتابست گفتم کتاب قواعد العقاید که غزالی تصنیف کرده است مرا بقرات آن اذن داد وبنشستم واز اول کتاب خواندن گرفتم تا بانجا رسیدم که غزالی میگوید والله تعالی بعث النبی الأُمی القرشی محمدا صلی الله علیه وسلم الی کافة العرب والعجم والجن والانس چون بانجا رسیدم اثر بشاشت وتبسم در روی مبارك وی صلی الله علیه وسلم

ظاهر شد چون بنعت وصفت وی رسیدم بمن التفات کرد وگفت این غزالی غزالی آنجا استاده بود گفت غزالی منن یا رسول الله وپیش آمد وسلام گفت رسول صلی الله علیه و سلم جواب داد ودست مبارك خود بسوی داد غزالی دست ویرا صلی الله علیه وسلم می بوسید وروی خود را بر آنجا می مالید بعد از آن بنشست رسول صلی الله علیه وسلم بقرات هیچکس چندان استبسار ننمود که بقرات من قواعد العقاید را چون از خواب در آمدم بر چشم من اثر گریه بود از آن کرامات واحوال که مشاهده کرده بودم شیخ ابو الحسن شاذلی قدس الله تعالی روحه که قطب زمان خود بود از واقعهٔ که دیده چنین خبر داده است که حضرت رسالت صلی الله علیه وسلم با موسی وعیسی علیهما السلام مفاخرت ومباهات کرده است بغزالی رحمه الله تعالی وحضرت رسالت صلی الله علیه وسلم بتغریر بعض منکران غزالی را امر فرمود واثر سوط تا وقت مردن بر تن وی ظاهر بود من کلامه رضی الله تعالی عنه فی مکتوب کتبه الی بعض اصدقایهٔ روح هست نیست نمای است که کس را بدو راه نبود وسلطان وقهر ومتصرف وی بود وقالب اسیر وبیچارهٔ ویست هر چه بینند از قالب بینند وقالب از ان بی خبر کل عالم را باقیوم عالم همین مثالست که قیوم عالم هست نیست نمایست که هیچ ذرّه از ذرات عالم قوام ووجود نیست بخود بلکه بقیوم ویست وقیوم هر چیزی بضرورت با وی بهم باشد وحقیقت وجود ویرا بود ووجود مقوّم از وی بر سبیل عاریت بود وهو معکم اینما کنتم این بود ولیکن کسی که معیت نداند الا معیت جسم با جسم یا معیت عرض با عرض یا معیت عرض با جسم و آن هر سه در حق قیوم مطلق محال باشد این معیت فهم نتواند کرد ومعیت قیومیت قسم رابع است بلکه معیت حقیقت این است واین نیزهست که نیست نمای است کسانی که این معیت را نشنا سند قیوم را میجویند وباز می نیابند وایضا منه کرد بادی که در هوای صافی از زمین بر خیزد بر صورت منارهٔ مستطیل بر خویشتن می بپیچد کسی در نکرد پندارد که خاك خود را می بپیچاند ومی جنباند ونه چنانست که با هر ذرهٔ از ان هواست که محرّکی ویست لیکن هوا را نتوان دید وخالی را نتوان دید پس خالی در محرکی نیست هست نمائی است وهوا هست نیست نمای خاك را در حرکت جز منری وبیچار کسی نیست در دست هوا وسلطنت هم هوا راست و سلطنت هوا نا بیدا ✿

Man sieht, dafs die biographischen Resultate dieser Darstellung sehr gering sind; aber das Ganze ist characteristisch für die Auffassung des Çûfî Ghazzâlî im Zeitalter der grofsen Dichters Jâmî (²).

al-Ghazzâlî ging aus dem vom Sektenwesen stark bewegten ostpersischen Culturkreise hervor. Er wurde im J. d. H. 451 (Chr. 1059) in dem kleinen zu Ṭûs gehörigen Städtchen Ghazzâlah geboren, welches nach der Mitte des 10. Jahrh. d. H. sicher in Ruinen lag, wenngleich der Zeitpunkt der Zerstörung nicht näher angegeben werden kann. Nach dem Geburtsorte trägt der Philosoph den Namen al-Ghazzâlî, welcher deshalb falsch mit einem z geschrieben wird. Ebenso unrichtig ist es, in diesem Namen den Sohn eines Baumwollenhändlers oder Spinners zu finden, wenn auch Ibn Khallikân eine solche ungrammatische Bildung durch die schlechte Redeweise von Khuwârizm und Jorjân zu begründen sucht (3). Was in Übereinstimmung damit die gewöhnlichen Biographien über den Stand seines Vaters zu sagen wissen, ist eine aus falscher Namendeutung entstandene Sage; ebenso gehört in das Bereich des geschichtlich nicht beglaubigten was von dem Gange seiner ersten Bildung anecdotenartig überliefert zu werden pflegt. Natürlich ist dafs wir ihn zuerst in der blühenden, seinem Geburtsorte nahgelegnen Stadt Ṭûs nach sichern Nachrichten treffen, wo ihn Aḥmed aus Râdhakân, einer Stadt der Nachbarschaft unterweist, ohne dem Anschein nach sehr bestimmend auf ihn zu wirken (4). Eine feste, einer frischen Selbständigkeit vielleicht wenig zuträgliche Richtung gewinnen seine Studien und Anschauungen unter dem zweiten grofsen Lehrer, dem schâfi'itischen Imâm al-Ḥaramein Abûl-ma'âlî al-Juweinî zu Nîschâpûr (5).

In dieser Stadt, welche der grofse Niẓâm-ul-mulk nicht lange vorher durch die Gründung einer Akademie ausgezeichnet hatte, bestand eine sehr scharf individualisierte Schule der rein theologischen und der canonischen Wissenschaften im schâfi'itischen Sinne und bereits vor Abûl-Ma'âlî hatten Abû Isḥâq al-Isfarâinî und besonders Baihaqî ihre Anschauungen zum herrschenden System erhoben. Hier wurde Ghazzâlî's speculative Kraft durch die Consequenz der schâfi'itischen Theologie und durch das grofsartige Lehrgeschick ihres Trägers gebunden: er liefs seinen religionsphilosophischen Betrachtungen nur Spielraum, in den verschiedenen Sekten zerstreute Wahrheit zu erblicken, wogegen das einzige Resultat seiner noch wenig tiefen Beschäftigung mit griechischer Philosophie der sophistische Scepticismus an der sinnlichen Wahrheit gewesen zu sein scheint. Erst nach des Lehrers Tode, welcher im J. 473 d. H. (Chr. 1085/6) erfolgte, also in seinem 27sten Jahre, verläfst Ghazzâlî jene hohe Schule. Die geistreichen Cirkel des Vesirs Niẓâm

ul-mulk, welcher ihm ohne dies als Landsmann näher stand, zogen Ghazzâlî an und er bildete bald ein hervorragendes Glied derselben(6). In engstem Zusammenhang damit stand seine Berufung an die von demselben Vesir gegründete Akademie in Baghdâd, wo er im I. Jumâdâ 484 d. H. (Chr. 1091 Juni-Juli) seine Vorlesungen begann. Mitten in der gröfsten praktischen Wirksamkeit nimmt er mit gröfserem Ernste seine philosophischen Studien auf, welche durch offizielle Aufträge, wie die vom Khalifen gewünschte Widerlegung der Ta'lîmitischen Sekte, unterbrochen werden (7). Noch mehr entrücken ihn einer erfolgreichen philosophischen Thätigkeit eigne religiöse Gemütsbewegungen, in denen er sich krank und des akademischen Lehramts unwürdig erscheint, und obgleich ihm zunächst zur Hülfe sein für die öffentliche Rede sehr begabter Bruder Abûlfutûḥ Aḥmed beigegeben wird, so verläfst er doch bereits im Dhulqa'dah 488 (Chr. 1095 November) seine Stellung, um sich ganz einem beschaulichen Leben hinzugeben. Er unternimmt zunächst die Pilgerfahrt nach Mekka(8) und begiebt sich auf der Rückreise nach Damaskus, wo er einige Zeit in einem Flügel der grofsen Moschee auf der Westseite der Stadt lehrt; vielleicht dafs er die Mufse auch zur Abfassung einiger Schriften benutzte, da er sich freilich unverbürgter Nachricht zufolge hier zehn Jahr aufgehalten haben soll. In Jerusalem, das er nächstdem besucht, erscheint er ganz dem beschaulichen Leben ergeben, besonders viel in der grofsen Moschee betend. Wissenschaftliche Thätigkeit begann er wieder in Alexandrien, wo er als Lehrer auftritt. Hier wandte er von dem zersplitterten Staats- und Glaubensleben des Morgenlandes seine Aufmerksamkeit und Hoffnung dem Westen zu, wo Yûsuf Ibn Tâschifîn eine neue Epoche des Islâm heraufzuführen schien: aber der Tod dieses afrikanischen Häuptlings vereitelte auch den Entschlufs Ghazzâlî's, sich zu ihm zu begeben(9). Das geschah im Muḥarram 500 d. H. (Sept. 1106 Chr.), nachdem Ghazzâli etwa 12 Jahr von Nîschâpûr sich entfernt hatte. Er geht nach Ṭûs, um sich dort einem beschaulichen Leben zu widmen: in diese Zeit der Zurückgezogenheit scheint der gröfsere Theil seiner Werke zu fallen. Indefs hatte Muḥammed, der Sohn Malikschâh's den Thron bestiegen, welcher den alten Glanz des wissenschaftlichen Lebens für Nîschâpûr zurückzuführen wünschte(10). Nach mehreren vergeblichen Anträgen gelang es, Ghazzâlî der Lehrthätigkeit wieder zu gewinnen, die indefs nur von kurzer Dauer gewesen sein kann, da wir ihn vor seinem Tode noch als Çûfî in Ṭûs finden; er grün-

dete für beschauliches Leben noch ein Kloster und eine Schule für Gesetzstudien in der Nähe seines Hauses. Unter Verkehr mit Çûfî's lebte er bis zum J. d. H. 505 (Chr. 1111), in welchem er am 14. Jumâdâ II. (Dec.) in dem befestigten Stadttheile von Ṭûs, namens Ṭâbarân starb. Sein Bruder überlebte ihn noch um 15 Jahre ([11]).

Unter dem Namen Ghazzâlî's ist eine Reihe von Werken erhalten, deren Zahl Hammer-Purgstall auf 33, Wüstenfeld auf 72 angiebt ([12]); da sie indefs nicht sämmtlich handschriftlich nachgewiesen, noch weniger untersucht sind, so ist weder über Authentie noch über die chronologische Folge etwas festzustellen. Ein flüchtiger Blick über die Titel derselben kann schon zu einer eigenthümlichen Beobachtung führen. Schon Ibn al-Mulaqqin hat bemerkt, dafs Ghazzâlî's schriftstellerische Thätigkeit die grammatischen und die Traditionswissenschaften umgangen habe; das zweite nicht ganz richtig, noch weniger bedeutsam ([13]). Ungleich wichtiger ist der Mangel medicinischer und naturwissenschaftlicher Studien, mit denen die arabische Philosophie mehr durch einen geschichtlichen Zufall als durch wissenschaftliche Nothwendigkeit in fruchtbringende Berührung von Anfang an getreten war. Man kann nicht die hebräisch in der kaiserl. Bibliothek zu Paris vorhandene Physik entgegenhalten, welche ein schlecht bearbeitetes Stück seines scholastischen viergetheilten Systems zu sein scheint ([14]). Aber darum geht ihm mehr als einem andern arabischen Philosophen der Sinn für die Induction ab, durch welchen Ibn Sînâ unvergleichlich gröfser dasteht; er schweift umher zwischen den Extremen der gläubigen Intuition und der skeptischen Reflexion.

Die Werke, welche mit geringen Ausnahmen einer nähern Untersuchung haben unterworfen werden können und weiterer Forschung handschriftlich zugänglich sind, lassen sich unter folgenden Gruppen zusammenstellen.

I. die massenhafte der Theologie, zu deren Behandlung Ghazzâlî durch den praktischen Lebensberuf und Neigung gleichmächtig gedrängt ward.

1) Eine Verbindung der Exegese und der systematischen Theologie versucht er in den جواهر القران in den ,Edelsteinen des Qorân's, einem Werke das in seiner Vollständigkeit zu den Seltenheiten gehört, bereits Ḥâjjî Khalîfah nicht unmittelbar zugänglich war und gegenwärtig nur in der Bibliothek des British Museums (Cureton nr. 143) und der öffentlichen kaiserlichen zu St. Petersburg (Dorn p. 27) nachweisbar ist. Glücklicherweise ist der dritte Theil desselben (nach den ausdrücklichen Worten der Einleitung وفيه القسم

الثالث من قسام كتاب الجواهر), welcher ein selbständiges Ganzes für sich bildet und für characteristischer als das übrige gelten kann, weniger selten: mir lagen vier Hss. vor, davon eine Leydener (ms. or. nr. 346, 1083) und drei Berliner (ms. Petermann 41, 1, ms. Sprenger 763 und ms. Diez A. quart. 102, 1.). Er trägt den Titel كتاب الاربعين فى اصول الدين ,Buch der vierzig Überlieferungen über die Grundlagen des Glaubens'. In der Ökonomie desselben läfst sich eine Verwandtschaft mit der nachher zu erwähnenden ,Wiederbelebung der Religionswissenschaften' nicht verkennen. Das Buch zerfällt in vier Theile (قسم), jeder Theil in zehn Unterabtheilungen (اصل). Der erste ist allgemeinerer Natur und handelt von den Wissenschaften überhaupt (فى جُمَل العلوم واصولها). Den Ausgangspunkt bildet der Begriff der Wesenheit (ذات), über dessen Verhältnifs zu dem der Substanz (جوهر) Ghazzâlî niemals zu voller Klarheit gelangt ist, weil er es liebt sich zu Aristoteles in Gegensatz zu stellen. Seiner οὐσία entspricht aber technisch vollkommen جوهر im arabischen System. Darauf geht er zum Wissen und Wollen über, woran sogleich die Begriffe der Offenbarung gereiht werden, so dafs er mit dem des Prophetenthums im zehnten Abschnitt schliefsen kann. Die zweite Abtheilung beschäftigt sich mit den äufserlichen Handlungen (فى الاعمال الظاهرة), Gebet, Wallfahrt, Qorânlesen u. s. w.; die dritte mit der inneren Seite des sittlichen Lebens (فى تزكية القلب عن الاخلاق المذمومة) in Reinigung des Herzens von verwerflichen Sitten, die vierte und letzte von löblichen Sitten (فى الاخلاق المحمودة) in erster Linie von der Bufse ([15]).

Denselben Versuch von einer gewissermaafsen philosophisch systematischen Grundlage zur Ethik des Islâm fortzuschreiten, wiederholt Ghazzâlî in mehreren Werken; eine eigentliche Beschränkung auf die Dogmatik zeigt:

2) das mystisch gefärbte Buch über die Einheit Gottes تجريد التوحيد welcher die hiesige kgl. Bibliothek in vier Exemplaren besitzt (ms. Sprenger ms. 760—762 und ms. or. quart. 43, 6.). Die ganze Betrachtung lehnt sich an den Kernspruch des muhammedanischen Glaubens, dafs es keinen Gott gebe als Gott. Wenngleich der Gegenstand in der Weise des vorhergehenden Werkes behandelt ist, so mufs man doch der einen der Hss. folgen und gegen die Autorität der drei übrigen die Schrift dem berühmten Ghazzâlî absprechen und dessen Bruder Aḥmed Ben Muḥammed beilegen ([16]).

3) Einen kurzen aber zureichenden Überblick der dogmatischen Anschauungen Ghazzâlî's giebt sein Glaubensbekenntnifs, welches schon Po-

cocke (Spec. hist. Arab. ed. 2ª p. 269 f.) herausgab und Brucker in seiner Philosophiegeschichte benutzen konnte. Der Islâm hat diesem Schriftchen einen gröfseren Werth beigelegt, als es verdient; Aḥmad Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn ʿÌsâ al-Burnusî genannt Zarrûq † 896 d. H. hat es commentiert (vergl. die Hs. des British Museums bei Cureton 126, 9); für philosophische Fragen gewährt es keine tiefere Einsicht([17]).

4) In ähnlich exegetischer Weise wie bei den vierzig Überlieferungen verfährt Ghazzâlî in seinem المقصد الاقصى ‚dem höchsten Ziele', in welchem eine Erläuterung der hundert schönen Namen Gottes die Grundlage weiterer Betrachtungen giebt. Die Hss. davon sind selten; die kgl. Bibliothek besitzt deren zwei, davon eine vorzügliche auf Baumwollenpapier mindestens aus der ersten Hälfte des 8. Jahrh. d. H. (ms. Sprenger 857—858.). Wie sehr der Verf. sich von der positiven Strenge der sunnitischen Fassung hierbei entfernt, zeigt schon der Umstand, dafs auch dieses Werk seinen hebräischen Übersetzer gefunden hat([18]).

5) Die Eschatologie behandelt er in seinem الدُرَّة الفاخِرة فى كَشف عُلوم الآخِرة ‚vortrefflicher Edelstein über die Enthüllung der Wissenschaft von den letzten Dingen'. Durch drei Hss. in Berlin (ms. Wetzstein 53, 1), Leipzig (Refâʿiyyah ms. 179) und Oxford (Bodleiana 155, 2 vergl. 304, 2) ist Ghazzâlî als Verfasser gesichert; eine Petermann'sche (nr. 234) jetzt ebenfalls der hiesigen kgl. Bibliothek zugehörige Hss. von jungem Alter (sie ist im J. d. H. 1244 geschrieben) aber doch von grofser Güte, legt die Autorschaft dem bekannten Dogmatiker al-Nasafî bei, ein Umstand der sich leicht erklärt. Najmaddîn ʿOmar al-Nasafî, welcher nicht lange nach Ghazzâlî starb (im J. d. H. 537), besitzt durch seine ‚Glaubensartikel' ein niemals angezweifeltes und durch viele Erläuterungsschriften geschütztes Ansehen unter den Muhammedanern, während Ghazzâlî von Seiten der Philosophie durch Ibn Roschd verdächtigt war und wegen seiner bewegten Mystik dem Strenggläubigen es leicht sein konnte. Der Inhalt stimmt aber durchaus zu Ghazzâlî's sonstigen theologischen Anschauungen([19]).

6) In Zusammenhang damit steht die Glaubens- und Sittenlehre unter dem Titel ‚Heilige (vielleicht Jerusalemische) Abhandlung' الرِسالة القُدْسِيّة welche auf jene letzten Dinge angemessen vorbereiten will. Die eigentliche Arbeit Ghazzâlî's scheint nicht mehr vorhanden zu sein; der Auszug, wel-

chen in der ersten Hälfte des 9. Jahrh. d. H. der ḥanefitische Imâm und Scheikh Muḥammed Ibn Humâm-addîn davon machte und nachher dem Anschein nach über den Umfang des ursprünglichen Ganzen hinaus erweiterte, hat sie verdrängt (vergl. ms. Sprenger 764 unter dem Titel كتاب المسايرة und dazu Ḥâjjî Kh. III p. 426 nr. 6266, V p. 511 nr. 11881). Doch ist nach der ausdrücklichen Angabe des Bearbeiters die alte Gliederung in vier Haupttheile (ركن) von je zehn Untertheilen (اصل) beibehalten; es wird zuerst von Gottes Wesen (فى ذات الله تعالى), dann von seinen Eigenschaften (فى صفاته), drittens von seinen Handlungen (فى افعاله) und zum Schlufs von der Wahrhaftigkeit des Propheten gehandelt (فى صدق الرسول) ([20]).

7) Eine Viertheilung zeigt auch das bis jetzt nur in vier Hss. des Escurials (Casiri I p. 517) nachweisbare dogmatische Lehrbuch الاقتصاد فى الاعتقاد ,Wahl des rechten Weges im Glauben', vielleicht eine verkürzte Bearbeitung eines der übrigen hier einschlagenden Werke (vergl. Ḥâjjî Kh. I p. 376 nr. 1042) ([21]).

8) Nicht einen gröfseren Umfang, aber eine andere Gliederung zeigt ein nur aus einer Hs. der Bibliothek von Upsala (Tornberg p. 262 f. nr. 402) bekanntes Werk جامع الحقايق بتجريد العلايق ,Sammlung der Wahrheiten über die Entkleidung der Affecte', in welchem in 15 Capiteln die ganze Sittenlehre abgehandelt wird. Der Verfasser geht dabei von der Bufse (التوبة) als der grofsen Wendung des innern Lebens aus([22]). Mit diesem Werke befinden wir uns schon auf dem Gebiete der Ethik, dem Ghazzâlî's beste Kraft gehört hat; ehe aber die dahin gehörenden Werke besprochen werden, scheint es passend die noch übrigen zur eigentlichen Theologie kurz zu erwähnen.

9) Von Ibn Khallikân (ed. Wüstenfeld VI p. 115 engl. transl. by G. de Slane II p. 624 nr. 7 vergl. Ḥâjjî Kh. III p. 80 nr. 4468) wird angeführt حَقيقة القَوْلَيْن ,die Wahrheit der beiden Sprüche', nämlich ,Es giebt keinen Gott als Gott', und ,Muḥammed ist sein Prophet', also sich sehr nahe mit dem تجريد التوحيد berührend.

10) Eine Reihe von kürzeren Abhandlungen scheint durch besondere Anfragen veranlafst zu sein. Dahin gehören die glossierenden Bemerkungen über einzelne Qorânstellen in einer Oxforder Hs., besonders die Behandlung der Qorânstelle 15, 29 in einer guten Leydener (einem interessanten Miscel-

lenbande des 9. Jahrhunderts d. H., nr. 156=999, 1) und in einer St. Petersburger Hs. (Dorn p. 239 nr. 247, 3). Es handelt sich um das Wesen der menschlichen Seele, dessen Bedingtsein durch das Einhauchen Gottes in Bezug zur ethischen Selbständigkeit zu erörtern war. So beschäftigt sich ein kleiner persischer Brief an Hamadânî in einer Pariser Hs. (Fonds St. Germain nr. 633) mit allerlei religiösen Fragen; eine andre Risâleh in der genannten Leydener Hs. mit der Erkenntnifs Gottes (23).

Die II. Gruppe der Ghazzâlî'schen Werke umfafst die ungleich wichtigeren zur Ethik. Zwar kam diese schon in jedem der bisher aufgeführten in Frage, wie es das muḥammedanische Glaubenssystem überhaupt und die praktische Richtung des Verfassers im Besonderen mit sich brachte, und umgekehrt greift er in den jetzt zu besprechenden Werken überall nach den dogmatischen Elementen zurück. Aber auf dem Gebiete der Ethik hat er grade eine Verbindung mit Çûfismus vollzogen, welche ihm den Ruhm eines ,Beweises des Islâms' (حجّة سلام) verschaffte; und alle Werke des Islâms schienen der begeisterten Nachwelt durch seine ,Wiederbelebung der Religionswissenschaften' aufgewogen (24).

11) Von allen seinen Werken ist in der That das احيا علوم الدين ,die Wiederbelebung der Religionswissenschaften' das umfangreichste und characteristischste. Ungeachtet seines grofsen Ruhmes konnte es aber der abendländischen Wissenschaft bis zum J. 1852 für eigentlich unbekannt gelten, da Hitzig in eingehender Weise über eine Berner Hs. des ersten Bandes berichtete (Zeitschrift der Deutschen morgenl. Gesellschaft VII p. 172—186). Seitdem sind durch die Wetzstein'schen, Petermann'schen und Sprenger'schen Erwerbungen zu einem bereits früher vorhandenen Bande noch zwölf einzelne Hss. in den Besitz der hiesigen kgl. Bibliothek gelangt, welche das von Hitzig Mitgetheilte kritisch feststellen und einen klaren und weiteren Blick in das Ganze eröffnen. Indefs schliefsen sich die einzelnen erworbenen Hss. nicht so ganz glücklich aneinander, sondern decken sich an mehreren Stellen, so dafs immer noch an drei anderen Lücken geblieben sind. Von den vierzig Büchern, in welche die vier Hauptabtheilungen zerfallen, sind noch nicht vertreten das 11., 15., 21—23. und 30. Die Hss. ordnen sich nämlich so: Buch 1—10 in ms. Petermann 161; Buch 12—14 in ms. Petermann 215 und ms. Wetzstein 98^a; Buch 16—20 in ms. Wetzstein 98^b; Buch 24—34 in ms.

Wetzstein 98[c]; Buch 27—29 in ms. Petermann 596 und Sprenger 751; Buch 31—40 in ms. Sprenger 749 und 750; Buch 34—35 in ms. Wetzstein 98[d]; Buch 34—40 in ms. Petermann 160; Buch 36 in ms. Sprenger 752 und Buch 36—40 in ms. orient. fol. 55 ([25]). Jedoch erwächst daraus kein wesentlicher Nachtheil, indem die kgl. Bibliothek zugleich vortreffliche Überarbeitungen und Auszüge des umfangreichen Werkes besitzt. Unter ihnen allen, welche sich bei Ḥâjjî Kh. I p. 180 f. nr. 171 aufgezählt finden, ragt durch Alter und Frische der Anschauung das لُباب احيا علوم الدين von dem Bruder des Verfassers, Aḥmed Ben Muḥammed, hervor (ms. Wetzstein 99), zu welchem auch die Oxforder Hs. verglichen werden kann; daneben stehen die sonst nicht bekannten Überarbeitungen von dem Ḥanbaliten Ibn Qodâmeh al-Muqaddasî unter dem einfachen Titel مختصر (ms. Petermann 216), von Tâj-addîn ʿAbd-alwahhâb al-Ṭaibî unter dem Titel منهاج القاصدين (ms. Sprenger 775) und von einem ungenannten Verfasser unter dem Titel منتخب الاحيا wahrscheinlich aus dem 8. Jahrh. d. H. (ms. Sprenger 754)([26]). Durch die gegenseitige Ergänzung dieser Auszüge ist ein vollkommener Zusammenhang hergestellt. Eine allgemeine Charakteristik ist durch Hitzig's und Schmölders' neueste Zusammenstellungen gegeben.

Ich stelle hier noch dazu die Originalrubriken der einzelnen Abtheilungen zusammen:

I ربع العبادات Viertel der Gottesdienste.

1 فى العلم von der Wissenschaft,

2 فى قواعد العقائد oder فى الاعتقاد von den Glaubenssätzen,

3 فى اسرار الطهارة oder فى آداب الطهارة von den Geheimnissen der Reinigung,

4 فى اسرار الصلاة von den Geheimnissen des Gebetes,

5 فى اسرار الزكوة von den Geheimnissen der frommen Abgaben,

6 فى اسرار الصيام von den Geheimnissen des Fastens,

7 فى اسرار الحجّ von den Geheimnissen der Pilgerfahrt,

8 فى تلاوة القران von der Recitation des Qorâns,

9 فى الاذكار والدعوات von den Anrufungen Gottes und Gebeten,

10 فى ترتيب الاوراد فى الاوقات oder فى الاوراد von der Zeitordnung der Perikopen.

II ربع العادات Viertel des Herkommens:

11 فى آداب الاكل والشرب von den Gebräuchen beim Essen und Trinken,
12 فى آداب النكاح von den Gebräuchen der Ehe,
13 فى آداب الكسب والمعاشرة von den Arten des Erwerbs und des Verkehrs,
14 فى الحلال والحرام vom Erlaubten und Verbotenen,
15 فى آداب الصحبة والمعاشرة مع اصناف الخلق von den Arten der Geselligkeit und des Verkehrs,
16 فى العزلة von der Einsamkeit (Absonderung von der Welt),
17 فى آداب السفر vom Verhalten beim Reisen,
18 فى السماع والوجد von der (çûfischen) Musik und Erregung,
19 فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر vom Anhalten zum Guten und Abhalten vom Bösen,
20 فى اخلاق النبوة oder vollständiger فى آداب المعيشة واخلاق النبوة وبيان آدابه صلى الله عليه وسلم von der Art des Verhaltens und den Sitten des Propheten.

III ربع المهلكات Viertel der verderblichen Dinge:

21 فى عجائب القلب von den Wundern des Herzens,
22 فى رياضة النفس von der Zucht der Seele,
23 فى آفة الشهوتين oder فى كسر الشهوتين لبطن ولفرج von den Nachtheilen der beiden bösen Lüste, des Bauchs und der Geschlechtslust,
24 فى آفات اللسان von den Nachtheilen der Zunge,
25 فى آفة الغضب والحقد والحساد von den Nachtheilen des Zornes, des Hasses und des Neides,
26 فى ذم الدنيا von der Verwerfung der Welt,
27 فى ذم المال وذم البخل von der Verwerfung des weltlichen Besitzes und Verwerfung des Geizes,
28 فى ذم الجاه والريا von der Verwerfung des Ranges und der Heuchelei,
29 فى ذم الكبر والعجب von der Verwerfung des Stolzes und der Selbstgefälligkeit,
30 فى ذم الغرور von der Verwerfung der Täuschungen.

IV ربع المنجيات Viertel der heilsamen Dinge:

31 فى التوبة von der Bufse,
32 فى الصبر والسلامة oder فى الشكر والصبر oder فى الصبر والشكر von der Geduld und dem Dank (oder Lobpreis),

33 فى الرجاء والخوف von der Furcht und Hoffnung,
34 فى الفقر والزهد von der Armuth und Enthaltsamkeit,
35 فى التوحيد والتوكل von der Einheit (Gottes) und vom Vertrauen,
36 فى المحبة والشوق والرضا von der Liebe, der Sehnsucht und Zufriedenheit,
37 فى النية والاخلاص والصدق von der Sanftmuth, Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit,
38 فى المراقبة والمحاسبة von der Selbstbeobachtung und Selbstprüfung;
39 فى التفكر vom Nachdenken,
40 فى الموت oder فى ذكر الموت vom Tode und dem Denken an denselben.

In welchem Verhältnifs das Werk seinen philosophischen Grundbegriffen nach zu den übrigen stehe, wird sich in der Kürze nachher zeigen. Es ist kein Zufall, dafs die Hss. der späteren Theile häufiger sind als die des ersten Buches; die Theorien der religiösen Praxis, welche sich in jenen finden, galten dem Muḥammedaner stets als das wesentlichere, und Ghazzâlî hatte für sein Theil nicht wenig dazu beigetragen, alles was nach freier Speculation und rücksichtsloser Schärfe der Begriffsbestimmung aussah in Verachtung zu bringen. Die wichtigeren philosophischen Stellen, welche Hitzig theils frei übersetzt, theils allgemein angegeben hat, will ich hier noch im Original mittheilen, wobei mir leider nur die eine neue durch Petermann erworbene Handschrift zu Gebote steht.

Unter allen vierzig Büchern ist unleugbar das erste über die Wissenschaft das bei weitem interessanteste: nicht in Beziehung auf den Stil, dem es hier an philosophischer Schärfe fehlt, weil er durch die Theilnahmlosigkeit des compilierenden Verfahrens des Verfasser leidet, und der sich erst in den letzten Abschnitten des Werkes mit ṣûfisch-ethischem Enthusiasmus zu seiner Höhe erhebt. Die einleitenden, scheinbar so warmen Empfehlungen der Wissenschaft (vergl. Hitzig in der Zeitschrift der D. M. G. VII p. 175 f.) haben im Grunde wenig zu bedeuten: es sind die gewöhnlichen traditionellen Ausdrücke, die der Islâm auch in seinen schlechtesten Zeiten nicht ganz vergessen hat, ohne sie aber auch je ganz auf sich anzuwenden.

Bei der Darlegung des Werthes des Wissens und der Wissenschaft, in deren Würdigung Ibn Roschd ungleich freier dasteht, machte Ghazzâlî nicht das Wesen derselben zum Mittelpunkt der Betrachtung, sondern in den Vorder-

grund stellt er die Beweismittel, welche er dafür aus dem Qorân und aus der Überlieferung schöpfen kann. Die Beweismittel der Vernunft aber stellt er an den Schlufs des betreffenden ersten Capitels, vergl. Hitzig S. 170. Der kurze Abschnitt lautet im Originaltext so (Bl. 8ʳ der Hs.):

الشواهد العقلية اعلم انّ المطلوب من هذا الباب معرفة فضيلة العلم ونفاسته وما لم يفهم الفضيلة فى نفسها ولم يتحقق المزاد منها لم يمكن ان يعلم وجودها صفة للعلم او لغيره من الخصال فلقد ضلّ عن الطّريق من طمع ان يعرف انّ زيدًا حكيم ام لا وهو بعد لم يفهم معنى الحكمة وحقيقها فالفصيلة مأخوذة من الفضل وهو الزيادة فاذا تشارك شياءن فى امر واختصّ احدهما بمزيد يقال فضله وله الفضل مهما كانت زيادته فيما هو كمال ذلك الشى كما يقال الفرس افضل من الحمار بمعنى انّه يشاركه فى قوة الحمل ويزيد عليه بقوّة (Bl. 8ᵛ) الكرّ والفرّ وشدّة العدو وحسن الصورة فلو فرض حمار اختصّ بسلعة زائدة لم يقل انّه افضل لانّ تلك زيادة فى الجسم وهى نقصان فى المعنى وليس من الكمال فى شىء والحيوان مطلوب لمعناه وصفاته لاجسمه فاذا فهمت هذا لم يخف عليك ان العلم فضيلة ان اخذته بالاضافة الى سائر الحيوانات بل شدة العد وفضيلة فى الفرس وليس فضيلة على الاطلاق والعلم فضيلة فى ذاته على الاطلاق من غير اضافة فانه وصف كمال اللّه تعالى وبه شرف الملائكة والانبياء بل الكيس من الفرس خير من فيه ينقسم الى ما يطلب لذاته والى ما يطلب لغيره والى ما يطلب لذاته ولغيره وما يطلب لذاته اشرف وافضل ممّا يطلب لغيره والمطلوب لغيره الدّراهم والدّنانير فانهما حجران لا منفعة فيهما ولو لا ان اللّه يسرّ قضا الحاجات بهما لكانت و الحصى بمثابة واحدة وامّا الّذى يطلب لذاته فالسعادة فى الاخرة ولذّة النّظر الى وجه اللّه تعالى وامّا الّذى يطلب لذاته ولغيره فكسلامة البدن فان سلامة الرجل مثل مطلوبة من حيث انّه سلامة عن الالم ومطلوبة للمشى بها والتّوصّل الى المارب والحاجات وبهذا الاعتبار اذا نظرت الى العلم رايته لذيذا فى نفسه فيكون مطلوبًا لذاته و وجدته وسيلة الى دار الاخرة وسعادتها وذريعة الى القرب من الله تعالى ولا يتوصّل اليه الاّ به واعظم الاشياء رتبةً فى حق الادمىّ السّعادة الابدّية وافضل الاشياء ما هو وسيلة اليها ولن يتوصّل الى ذلك الاّ بالعلم والعمل و لا يتوصّل الى العمل ايضا الا بالعلم بكيفية العمل فاصل السعادات فى الدنيا والاخرة هو العلم فهو اذا افضل الاعمال وكيف لا و قد يعرف فضيلة الشى ايضا بشرف ثمرته وقد عرفت انّ ثمرة العلم القرب من ربّ العالمين و الالتحاق بافق الملائكة ومقارنة الملأ الاعلى هذا فى الاخرة اما فى الدنيا

فالعزّ والوقاد ونفوذ الحكم على الملوك ولزوم الاحترام فى الطّباع حتى ان اغنيا الترك واجلاف العرب يصادفون طباعهم مجبولة (Bl. 9r) على التوقير لشيوخهم بمزيد علم مستفاد من التجربة بل البهيمة بطبعها توقر الانسان لشعورها بتمييز الانسان بكمال مجاوز لدرجتها هذه فضيلة العلم مطلقا ؞

Das zweite Capitel (vergl. Hitzig S. 176 f.) behandelt die verschiedenen Arten des Wissens und zwar zuerst das löbliche und tadelnswerthe Wissen. Diese Betrachtung tritt aus den Grenzen einer utilistischen Encyclopädie nicht heraus. Darunter leidet denn auch der Begriff der Philosophie (Hitzig S. 177), welche bei Gh. durchaus mehr nur als ein Aggregat von Nicht-Fachwissenschaft ohne Einheit erscheint. Denn er sagt (Bl. 18r):

وامّا الفلسفة فليست علما براسها بل هى اربعة اجزاء احد الهندسة و الحساب وهما مباحان كما سبق ولا يُمنَع عنهما الا من يُخاف عليه ان يتجاوزها الى علوم مذمومة ؞ فان اكثر الممارسين لهما قد خرجوا بهما منها الى البدع فيصان الضعيف عنه لا لعينه ؞ كما يصان الصبى عن شاطى النهر خيفة من الوقوع فى النهر ؞ وكما يُصان حديثُ العهد بالاسلام عن مخالطة الكفار خوفا عليه مع ان القوى يندب الى مخالطتهم ؞ والثانى فى المنطق وهو بحث عن وجه الدليل وشروطه ووجه الحد و شروطه وهما داخلان فى علم الكلام ؞ والثالث الالاهيات فهو بحث عن ذات الله تعالى وصفاته وهو داخل فى الكلام ؞ والفلاسفة لم ينفردوا فيها بنمط اخر من العلم بل انفردوا بمذاهب بعضها كفر محض و بعضها بدعة ؞ وكما ان الاعتزال ليس علما براسه بل اصحابه طائفة من المتكلمين واهل البحث والنظر وانفردوا بمذاهب باطلة فكذلك الفلسفة ؞ والرابع الطبيعيات وبعضها مخالف للشرع ودين الحق فهو جهل وليس بعلم حتى يورد فى اقسام العلوم ؞ وبعضها بحث عن صفات الاجسام وخواصها وكيفية استحالتها ولغيرها وهو شبيه بنظر الاطبا الا ان الطبيب ينظر فى بدن الانسان على الخصوص من حيث يمرض ويصح وهم ينظرون فى جميع الاجسام من حيث تتغير وتتحرك ولكن للطب فضل عليه وهو انه محتاج واما علومهم فى الطبيعيات فلا حاجة اليها فاذا الكلام صار من جملة الصناعات الواجبة على الكفاية حراسةً لقلوب العوام عن تخبلات المبتدعه وانما حدث ذلك بحدوث البدع كما حدثت حاجة استيجار البدرقة فى طريق الحج لحدوث ظلم العرب وقطعهم الطريق ؞ ولو ترك العرب عدوانهم لم يكن استيجار الحراس من شروط طريق الحج ؞ فكذلك لو ترك المبتدع هذيانه لما افتقر الى الزيادة على ما عهد فى عصر الصحابه رضى الله عنهم

، وليعلّم المتكلم حده من الدين وان موقعه منه موقع (Bl. 18ᵛ) الحارس فى طريق الحج ، فان تجرد الحارس للحراسة لم يكن من جملة الحاج ، والمتكلم ان تجرد للمناظرة والمدافعة ولم يسلك طريق الاخرة ولم يشتغل بتعهد القلب واصلاحه لم يكن من جملة علماء الدين اصلا ، وليس عند المتكلم من الدين الا العقيدة التى يشاركه ساير العوام فيها وهى من جملة اعمال ظاهر القلب واللسان ، وانما يميز عن العامى بصنعة المجادلة والحراسة ، فاما معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله وجميع ما اشرنا اليه فى علم المكاشفة فلا يحصل من علم الكلام بل يكاد يكون الكلام حجابا ومانعا منه

Nach solchen Beschränkungen, welche er dem Speculieren durch den Glauben setzt, sind dann die enthusiastischen Ausdrücke über die Würde der Vernunft (Hitzig p. 178) von wenig Belang, und characteristisch ist nur, wie Ghazzâlî seinen Skepticismus leicht weckt und ebenso rasch durch die Bezugnahme auf die geheimnifsvolle Gottesweisheit (علم المكاشفة) beschwichtigt. Einen ernsteren Ansatz macht er in demselben siebenten Capitel, wenn er die vierfache Bedeutung der Vernunft erörtert. Er sagt so (Hs. Bl. 71ᵛ):

بيان حقيقة العقل واقسامه ، اعلم ان الناس قد اختلفوا فى حد العقل وحقيقته و ذهل الاكثرون عن علم حقيقته وهذا الاسم يطلق على معان مختلفه فصار ذلك سبب اختلافهم والحق الكاشف للغطاء فيه ان العقل اسم يطلق بالاشتراك على اربعة معان كما يطلق اسم العين مثلا على معانى عدة وما يجرى هذا المجرى فلا ينبغى ان يطلب لجميع اقسامه حد واحد بل يفود كل اسم بالكشف عنه فالاول الوصف الذى يفارق الانسان به ساير البهايم وهو الذى به يُسْتَعَد لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية (Bl. 72ʳ) وهو الذى اراده الحارث المحاسبى حيث قال فى حد العقل انه عزيزة ينتهيا بها درك العلوم النظرية وكانه نور يقذف فى القلب به يستعد لادراك الاشياء ولم ينصف من انكر هذا وردّ العقل الى مجرد العلوم الضرورية فان الغافل عن العلوم والنايم يسميان عاقلين باعتبار وجود هذه العزيزة مع فقد العلوم وكما ان الحيوة عزيزة بها يتهيا الجسم للحركات الاختيارية والادراكات الحسيه ، فكذلك العقل عزيزة بها يتهيا بعض الحيوانات للعلوم النظرية ولو جاز ان يسوى بين الانسان والحمار فى العزيزة ، ويقال لا فرق الا ان الله سبحانه بحكم اجزاء العادة يخلق فى الانسان علوما وليس يخلقها فى الحمار وساير البهايم (?) لجاز ان يسوى بين الحمار والجماد فى الحيوة ويقال ايضا لا فرق الا ان يخلق فى الحمار

حركات مخصوصة بحكم اجزاء العادة فانه لو قدر الحمار جمادا ميتا لوجب القول بان كل حركة تشاهد منه فالله سبحانه قادر على خلقها فيه على الترتيب المشاهد كما وجب ان يقال لم يكن مفارقته للجماد فى الحركة الا لعزيزة اختصت به عُبّر عنها بالحيوة فكذا مفارقة الانسان للبهيمة فى ادراك العلوم النظرية بعزيزة يعبر عنها بالعقل وهو كالمرآة التى تفارق غيرها من الاجسام فى حكاية الصور والالوان لصفة اختصت بها وهى الصقالة ؛ وكذلك العين تفارق الجبهة بصفات وهيآت بها استعدت للروية نسبت هذه العزيزة الى العلوم نسبة العين الى الروية ونسبة القران والشرع الى هذه العزيزة فى سياقها انكشاف العلوم لها كنسبة نور الشمس الى البصر فهكذا ينبغى ان تفهم العزيزة ؛ والثانى هى العلوم التى تخرج الى الوجود فى ذات الطفل المميز بجواز الجايزات واستحالة المستحيلات كالعلم بان الاثنين اكثر من الواحد وان الشخص الواحد لا يكون فى مكانين وهو الذى عناه بعض المتكلمين حيث قال فى حد العقل انه بعض العلوم الضرورية بجواز الجايزات واستحالة المستحيلات وهو ايضا صحيح فى (Bl. 72r) نفسه لان هذه العلوم موجودة وتسميتها عقلا ظاهرا وانما الفاسد ان تنكر تلك العزيزة ويقال لا موجود الا هذه العلوم ؛ والثالث علوم تستفاد من التجارب بمجارى الاحوال فان من حكمته التجارب وهذبته المراتب يقال انه عاقل فى العادة ومن لا يتصف به يقال انه غبىّ غُمر جاهل فهذا نوع اخر من العلوم يسمّى عقلا ؛ والرابع ان تنتهى قوة تلك العزيزة الى ان تعرف عواقب الامور وتقمع الشهوة الداعية الى اللذة العاجلة وتقهرها فاذا حصلت هذه القوة سمى صاحبها عاقلا من حيث ان اقدامه واحجامه بحسب ما يقتضيه النظر فى العواقب لا بحكم الشهوة العاجلة وهذا ايضا من خواص الانسان التى بها يتميز عن الحيوان ؛ فالاول هو الاس والسنخ والمنبع والثانى هو الفرع الاقرب اليه والثالث فرع الاول والثانى اذ بقوة العزيزة والعلوم الضرورية تستفاد علوم التجارب ؛ والرابع هى الثمرة الاخيرة وهى الغاية القصوى فالاوّلان بالطبع والاخيران بالاكتساب ولذلك قال امير المؤمنين علىّ كرم الله وجهه

رايت العقل عقلين   فمطبوع ومسموعُ
ولا ينفع مسموع   اذا لم يك مطبوعُ
كما لا تنفع الشمس   وضو العين ممنوعُ ☆

Ich komme nachher auf diese Stellen zurück.

Aber auch mit diesem Werke erregte er Anstofs([27]); die arabische Biblio-

graphie kennt eine jetzt wahrscheinlich verlorene Apologie desselben (vergl. الاجوبة المسكتة عن الاسئلة المبهتة bei Ḥâjjî Kh. I p. 159 nr. 99) von ihm selbst.

12) Nach der Wiederbelebung der Religionswissenschaften ist das Werk ‚Anfang der Leitung' بداية الهداية (Ḥâjjî Kh. II p. 24) geschrieben, eine ethische Abhandlung, welche mir durch drei Berliner (ms. Sprenger 759, ms. Petermann 41 Bl. 96ʳ—120ᵛ und nr. 218), eine Pariser (Suppl. 1484, 1), zwei Londoner (British Museum 126, 2 und 739, 1) und eine Oxforder Hs. (Pusey II p. 569) bekannt ist. Eine Verwandtschaft mit dem vorhergehenden gröſseren Werke läſst sich nicht verkennen; er geht auch hier vom Wissen zur religiösen Praxis weiter, ohne daſs jedoch ein fester Zusammenhang begründet würde ([28]).

13) Einen tiefgreifenderen Einfluſs hat das ethische Compendium ‚die Wage der Handlungen' ميزان الاعمال oder kurz الميزان (weniger gut ميزان العمل) über die engeren Kreise des Islâms hinaus geübt und in verdientem Maaſse. Unter Ghazzâlî's Werken dieses Inhalts ist es das am meisten systematische. Das arabische Original ist noch nirgend mit voller Sicherheit nachgewiesen; vielleicht befindet es sich im Escurial (nr. 628). An seine Stelle ist die allem Anschein nach treffliche hebräische Übersetzung getreten, welche am Ende des 12. Jahrh. R. Abraham Bar Sh'muêl ha-Levi Bar Chisdâî aus Barcelona veranstaltete unter dem Titel מאזני צדק (vergl. J. Goldenthals Ausgabe ‚Compendium Doctrinae Ethicae' Leipzig 1839 und die kundigen Auseinandersetzungen M. Steinschneider's in seinem trefflichen Verzeichniſs der hebräischen Bücher der Bodleiana S. 1000) und welche, wie die verhältniſsmäſsig zahlreichen Handschriften (Krafft und Deutsch, Hebräische Hss. zu Wien II p. 143) zeigen, die weiteste Verbreitung fand. Die 32 Capitel, in welche das Ganze zerfällt, behandeln die drei Hauptwege, auf welchen man zum Gewinn des nur der Weisheit und der Tugend erreichbaren höchsten Gutes gelange: diese drei sind Überlieferung, Darlegung und Beweisführung. Der Übersetzer findet sich nicht in Widerspruch mit dem Verf., wenn er in seiner vorausgeschickten Einleitung Aristoteles mit Berufung auf Andre lobt: Ghazzâlî steht hier selbst nicht in dem später so geschärften Gegensatz zur alten Philosophie, er ist noch in der entschiedensten Abhängigkeit von Ibn-Sînâ und al-Fârâbî. Bereits Schmoelders in Ersch und Grubers Encycl. p. 257) hat die griechischen Cardinaltugenden grade in diesem Buche nachgewiesen ([29]).

14) Eine Fortsetzung dazu bildet ‚die Wage' (القسطاس) oder voll-

ständiger القسطاس المستقيم ,die gerechte Wage', wie Ghazzâlî das Werk selbst bezeichnet; arabisch wahrscheinlich verloren und in hebräischer Übersetzung des Moses Ibn Tibbon und Anderer als ,Wage der Betrachtungen' (מאזני העיונים) vorhanden; Hss. finden sich besonders in Wien (Krafft und Deutsch II p. 144) und Leipzig. Der Titel ist nach Qoran 17, 37 gebildet, und wie sich in der hebräischen Fassung desselben schon das Verhältnifs zu dem vorhergehenden Werke charakteristisch zeige, hat Steinschneider a. a. O. angemerkt. Der Wage der Werke (מאזני המעשים vergl. Goldenthal's Text p. 3, also wörtlicher als מאזני צדק dem ميزان عمال entsprechend) steht die Wage der Betrachtungen gegenüber, und wahrscheinlich ist dieser letztere Titel frei verändert zu מבחן החכמה oder kurzweg המבחן, so dafs aus den עיונים den Speculationen die חכמה die Weisheit abstrahiert ist, wie vorher aus den מעשים den Werken die Gerechtigkeit צדק. Hiermit hängt dann das arabische محك النظر ,Edelstein der Betrachtung' zusammen, welches Ibn Khallikân als besonderes Werk Ghazzâlî's anführt (vergl. Steinschneider a. a. O.)([30]).

15) Am breitesten ergehen sich seine populär-ethischen Betrachtungen in der persisch geschriebenen ,Alchemie der Glückseligkeit (كيميا السعادة), in zwei unvollständigen Hss. (ms. Sprenger 757 erste Hälfte, 758 der dritte Theil) und einer trefflichen sehr seltenen Calcuttaer Ausgabe ohne Datum auf der kgl. Bibliothek vorhanden.; aufserdem Bruchstücke in Dresden (nr. 4, 87 und 255) und in Paris (nr. 13—16). Die Moral ist selbstverständlich mit einem vorwiegenden Theil Mystik versetzt, die Gliederung des Ganzen von der Vierzahl beherrscht. Zum Ausgangspunkt nimmt er die vier عُنْوَان مسلمانى muhammedanischen Grundelemente, Selbsterkenntnifs, Gotteserkenntnifs, Welterkenntnifs und Eschatologie. Die vierzig Grundbegriffe (اصول) ordnen sich unter vier Stützen (ركن); die erste dieser Hauptabtheilungen beschäftigt sich mit den äufseren Religionsübungen (عبادات), die zweite mit der Bildung der Humanität (آداب), die dritte handelt über die Laster und die vierte über die Tugenden. Die türkische Litteratur hat sich dies Werk in mehrfachen Bearbeitungen angeeignet (vergl. Tornberg, Codd. or. Ups. p. 392 nr. 460 und das Fragment in Dresden nr. 15)([31]).

16) Auf praktische Lebensverhältnisse geht das ursprünglich persisch geschriebene, aber nur in der arabischen Übersetzung erhaltene نصيحة الملوك ,Unterweisung der Könige'; in der Übersetzung heifst der Titel gekünstelter

التبر المسبوك ‚das geschmolzene Edelmetall'. In ihm wird eine politische Moral vorgetragen, wie sie ein von Mîrkhond hochbelobter Seljuqenfürst Muḥammed Ben Melikschâh entgegennehmen konnte. Es zerfällt in eine Einleitung und sieben Capitel (vergl. die beiden Pariser Hss. Fonds Saint Germain 324 und ms. ar. anc. fonds 894)([32]).

17) Am bekanntesten ist der kleine ethische Tractat ‚O Kind' durch Hammer-Purgstall's einmal zu verbessernde Ausgabe und Übersetzung, und durch Heinr. Ritter seiner etwaigen philosophischen Bedeutung nach hinlänglich gewürdigt([33]).

18) Auf der Grenze des Çûfismus und der eigentlichen Ethik steht ‚die Himmelfahrt der Wallenden' (معراج السالكين) welche ich nur in zwei Hss., einer Pariser (ms. ar. anc. fonds 884, 5) und einer Berliner (ms. Petermann 595) kenne. Die Angaben über diesen Titel weichen sehr ab, auch die der beiden Hss. ([34]).

19) Wichtiger als dieses ist aber die berühmte ‚Nische der Lichter' مشكاة الانوار deren Titel aus dem Qorân 24, 36 entlehnt ist, gleich hoch geschätzt unter Muḥammedanern und Juden. Neben den arabischen Originalhss. der Bodleiana (nr. 102 bei Pusey II p. 567), der Mediceischen Bibliothek (Assemani p. 331) und des Escurials (Casiri I p. 184 nr. 628) kenne ich noch drei, in Berlin (ms. Sprenger 765), Leyden (nr. 621 = 1093, 1) und Paris (ms. ar. anc. fonds 884, 4). Das Buch ist mit einer sehr bestimmten Tendenz gegen die griechischen Philosophen geschrieben, in denen er die Widersacher des rechten Glaubens findet. Es zerfällt in drei Theile. In dem ersten werden die Stufen (مقامات السلوك) betrachtet, durch welche man zu Gott gelangt, der selbst Licht und alles Lichtes Quelle ist, und wie denen, die Gott erkennen, das heilige Licht offenbar werde; der zweite handelt von den verschiedenen Wegen welche zu diesen Stufen führen, von den Lichtern zweiten Ranges wie Moses, Muḥammed, welche dahin weisen; der dritte beschäftigt sich mit dem Ausspruch des Propheten, dafs Gott 70,000 Wächter (حجاب) habe. Im Anhange wird von den vollendenden Handlungen gesprochen, durch die man den Glauben an sich erfülle. Während dies Werk vom dritten Theile an bis zu Ende vollständig dem Islâm angehört, tritt aus den beiden ersten etwas von dem Lichtvollen der kosmischen persischen Anschauungen entgegen. In çûfischem Schwunge emancipiert es sich vollkommen von der unfruchtbaren Strenge des muḥammedanischen Dogma's. Dadurch

wird es fähig in die jüdische Litteratur einzutreten: die Bodleiana besitzt eine hebräische Übersetzung desselben von R. Isaak Bar Josef aus Fâs (Codd. Hebr. 325, 2; 392, 6)([35]).

20) Von geringem Interesse ist dem gegenüber eine Abhandlung über Vorzüge und echte Feier des Freitags in einer Leyd. Hs. (nr. 484=946, 3)([36]).

21) Ebenso beruht auf traditionellem Glauben allem Anschein nach ‚der Zugang der Pfade zu den Wohnungen der Könige' (مدخل السلوك الى منازل الملوك) welches Werk sich im Escurial befinden soll (Casiri I p. 219 nr. 728, 1 und p. 227 nr. 759, 1; vergl. den dazu gehörigen Commentar von Abû Ismâ'îl 'Abdallah al-Herewî ebend. p. 220 nr. 730)([37]).

22) Paraenetischen Characters ist das Buch der ‚siegenden Entsagung' (الزهد الفاتح) in einer Hs. des British Mus. (Cureton II p. 337 nr. 741)([38]).

23) Durchaus çûfischen Inhalt haben die nur aus einer Leydener Hs. (nr. 285=990, 2) bekannten کلمات در تقریر مقامات ‚Reden über die Feststellung der Stationen' (oder Stufen in persischer Sprache, welche in acht Capitel zerfallen: über die Einheit (Gottes), über Erkenntnifs, Zustand u. s. w. der çûfischen Exstase ([39]).

24) Ebendahin gehört eine Sammelhs. der kaiserl. Bibliothek zu Paris, (Suppl. 1513) deren erstes Stück eine Vertheidigung des Gebrauchs der Musik in den Versammlungen der Frommen enthält; hier wie in dem 7. und 8. Capitel der vorhergenannten Schrift begegnet er oft wörtlich dem, was sich in seiner Wiederbelebung der Religionswissenschaften im Abschnitt über Musik und Exstase der Çûfis findet. Der in dieser Pariser Hs. gebrauchte Titel بوارق الالماع والرد على من يحرم السماع بالاجماع findet sich bei Ḥâjjî Kh. nicht([40]).

25) Die ‚Sitten der Edlen und Befreiung von den Bösen' اخلاق الابرار والنجاة من الاشرار ist nur dem Namen nach aus Ḥâjjî Kh. I p. 202 nr. 272 als ein Çufîwerk bekannt.

26) Mit demselben Gegenstande beschäftigte er sich auch in dem letzten Werke, das er überhaupt verfafst hat, in dem ‚Pfade der Gottesdiener' (منهاج العابدين), von welchem mir vier Berliner (ms. Sprenger 673—675, ms. Petermann 41, 3), eine Dresdener (nr. 206) und zwei Pariser (Oratoire DI, 3. 4) bekannt sind. Aufserdem giebt es Hss. davon in Oxford (nr. 104, 113 und 155). Auch hier nimmt er die Erkenntnifs zum Ausgangspunkt, aber nicht im entferntesten mehr in einer philosophischen Weise, er verbraucht sie als einen theologischen Begriff und als Vorstufe zur

Bufse. So hat die türkische Theologie Wohlgefallen daran gefunden: eine Übersetzung von Nischânî([41]) befindet sich in zwei Exemplaren auf der Bibliothek der kaiserl. orientalischen Akademie zu Wien (Krafft p. 192 nr. 504).

Hierher würde auch das in einer Oxforder Hs. enthaltene Schriftchen ‚Spiegel der Geister' (مرآة الارواح) gehören, wenn es nicht von einem ganz anderen Schriftsteller als Ghazzâlî herrührte (vergl. Pusey II p. 570 f. zu nr. 349 der Bodleiana).

An den canonischen Character der Theologie lehnt sich die III. weniger umfangreiche und zugleich für uns weniger anziehende, aber doch für Ghazzâlî selbst sehr bedeutsame Gruppe der juristischen Schriften. Der praktische Lebensberuf war die natürliche Veranlassung zu solchen Werken und er selbst in der Schule des Imâm al-Ḥaramein tüchtig vorgebildet.

27) An diesen seinen Lehrer lehnt sich auch sein vollständigstes Werk dieser Art ‚das Ausführliche' البسيط في الفروع (Ḥâjjî Kh. II p. 53 nr. 1834); es wird ganz aus seinen Vorträgen entstanden sein und sich an keiner Stelle von dem strengen Schâfi'itischen System entfernt haben. Leider giebt es davon nur eine und noch nicht näher untersuchte Hs. im Escurial (nr. 1125)([42]).

28) Durch die Praxis veranlafst, machte Ghazzâlî einen Auszug daraus unter dem Titel ‚das Mittlere' الوسيط (Ḥ jjî Kh. VI p. 437 nr. 14225), so dafs jedoch einzelne besonders schwierige und wichtige Punkte eine eingehende Behandlung fanden, wobei das Werk des Abûlqâsim 'Abdarraḥmân Ben Muḥammed al-Fûrânî † 461 d. H. zu Grunde gelegt wurde. Es hätte einigen Schein für sich, eine solche praktische Bearbeitung etwa einem Schüler Ghazzâlî's beizulegen, wie in solchem Zusammenhange allerdings Ibn Borhân al-Us'ûlî von Ibn Khallikân und einigen Anderen genannt wird([43]); dem steht aber die Überlieferung der geschlossenen Reihe von Commentatoren gegenüber, welche seit etwa 40 Jahren nach Ghazzâlî's Tode bis in das achte Jahrhundert d. H. reichen. Aufserdem kehrt eine doppelte und dreifache, auf Veranlassung der Schüler unternommene Bearbeitung eigner Werke durch die Vf. selbst in der älteren Zeit ziemlich häufig wieder; so war bei einer wiederholten Redaction seines Qorâncommentars etwa ein halbes Jahrhundert früher al-Wâḥidî sogar in der Benennung derselben schon voraufgegangen; ähnlich verfuhr fast zwei Jahrhunderte früher der grofse Geschichtschreiber Ṭabarî. Von der ‚mittleren' Bearbeitung Ghazzâlî's ist bis jetzt nur der 2. Theil in einer Hs. der Bodleiana (nr. 223 Pusey II p. 82) bekannt, und der vierte

Theil eines umfassenden Commentars von dem Scheikh Najm-addîn al-Qamûlî aus dem 8. Jahrhundert in einer Pariser Hs. (Suppl. 254). Ḥâjjî Kh. (VI p. 436) nennt ihn القملى; aber die Pariser Hs. hat in Übereinstimmung mit Soyûṭî's Lubb das richtige القمولى. Indefs ist dort nur ein Stück des Auszugs البحر المحيط aus dem umfassenden جواهر البحر المحيط erhalten([44]). Bemerkenswerth ist, dafs der bekannte Dichter Ṭanṭarânî, ein Schüler der Nizâmiyyah, desselben versificierte (vergl. Dauletshâh bei de Sacy Chrest. 2[e] éd. II p. 504, 504, 505).

29) Aus der mittleren Bearbeitung entstand eine noch kürzere, ein wirkliches ‚Compendium' الوجيز (Ḥâjjî Kh. VI p. 427 nr. 14191), dessen Authentie denselben Fragen unterworfen ist wie die des Wasîṭ. Wie es gewöhnlich in der späteren arabischen Litteratur ergangen ist, so hat auch hier die bequeme Kürze der letzten Überarbeitung den Sieg über die für encyclopädische Zeiten unbequeme Ausführlichkeit davon getragen; von dem Wajîz sind verhältnifsmäfsig die meisten Hss. vorhanden. Die kaiserliche Bibliothek zu Paris besitzt drei Hss. davon, zum Theil mit ausführlichen Commentaren. Den reinen Text, ohne Anfang liefert die Hs. fonds Saint Germain 329. Die Hs. Gentil 56 enthält unter dem einfachen Titel وجيز فى الفروع von einer ausführlichen auf vier Bände berechneten Commentarschrift den zweiten und vierten Band; es wird also, wofür sich freilich in der Hs. keine bestimmten Beweise finden lassen, die vierbändige Bearbeitung sein, welche Ibn al-Mulaqqin † 804 d. H. (140½ Chr.) unter dem Titel الخلاصة von seinem ausführlichen Commentar البدر المنير in sieben Bänden veranstaltete (Ḥâjjî Kh. VI p. 429). Einen älteren Commentar, aber nicht in seiner ursprünglichen Gestalt liefert die Hs. Suppl. 255. Es ist die Verkürzung des فتح العزيز على كتاب الوجيز von dem 623 d. H. (Chr. 1226) verstorbenen Schâfi'iten Abûlqâsim 'Abdalkarîm al-Qazwînî, welche von einem nicht zu ermittelnden Gelehrten (al-Nuḍârî wird es nicht sein) unter dem Titel منتقى الجوامع veranstaltet wurde. Die aus dem J. 889 d. H. herrührende Abschrift will nach dem Autograph gemacht sein. Mit ihm identisch ist ohne allen Zweifel die ‚Auswahl der Rechtswissenschaft' الخلاصة فى الفقه, wenngleich Ibn Khallikân beide Werke getrennt aufführt ([45]).

30) Ein selbständiges juristisches Compendium ist ‚das Geläuterte über die Grundbegriffe der Rechtswissenschaft' (المستصفى فى الفقه), vielleicht das letzte derartige Werk, das Gh. abgefafst hat; er soll es am 6. Muḥarrem

des J. d. H. 503 (im Aug. 1109) vollendet haben. Eine Hs. davon befindet sich in Gotha (nr. 171), ein Auszug in Paris (nr. 408). Zu bemerken ist, dafs Ibn Roschd dieses Compendium erläutert hat (vergl. Maqqarî by P. de Gayangos I p. 193, 471 Anm. 12)([46]).

31) Als eine juristische Monographie ist noch die handschriftlich nicht nachzuweisende, auch in ihrem Titel nicht ganz verständliche Abhandlung ‚Tiefe des Grundes in den Fragen der Umkreisung' (غاية الغَوْر فى مسايل الدَّوْر) zu nennen, wie gewifs eine Menge vereinzelter Gutachten von Ghazzâlî noch zerstreut liegen ([47]).

Es bleibt nun noch die an Zahl nicht grofse IV. Gruppe übrig, um deretwillen aber Ghazzâlî in der Geschichte der Philosophie seine Stelle erhalten hat, die Gruppe der philosophischen und encyclopädischen Schriften. Eine Fülle der Speculation ist schon in den çûfischen Werken enthalten, wenngleich deren Inhalt weder die Strenge der systematischen Form noch die Sicherheit des geschlossenen Denkens sucht; aber hier handelt es sich um die Werke, in welchen Ghazzâlî einen bewufsten Unterschied macht zwischen der Reflexion des Verstandes und der unwillkürlichen Combination des Gefühls.

32) Eine noch lose Verbindung des Theologischen, Encyclopädischen und Philosophischen bilden ‚die vernünftigen Erkenntnisse und die göttlichen Satzungen' (المعارف العقليّة والحكم الالهيّة) in zwei Hss. zu Paris (ms. ar. anc. fonds 884, 1) und zu Oxford (Bodleiana nr. 133). Das Werk zerfällt in fünf Capitel, deren Gliederung bei der sonst vorherrschenden Viertheilung etwas Auffälliges hat. Das erste von der Logik (فى المنطق) untersucht genau die Unterschiede einer empfindenden Seele und einer reflectierenden; das zweite ist der Metaphysik (الكلام) gewidmet, das dritte der Rede (القول), das vierte dem Schreiben (الكتابة), das fünfte dem Entschlufs (العرض). Dazu können noch einmal die mediceische Hs. (Assemani p. 331) und die des Escurial (Casiri I p. 465 nr. 1125) verglichen werden. Auffällig ist der ruhige, leidenschaftlose Ton der Schrift, welche noch in die Zeit der rein schulmäfsigen Betrachtung der Philosophie zu fallen scheint ([48]).

33) Ganz anders zeigt sich Ghazzâlî in dem philosophischen Werke, welches unter den strenger wissenschaftlichen die Skepsis nicht allein gegen die Resultate des Philosophierens, sondern fast gegen die Berechtigung des-

selben am unumwundensten ausspricht und das berühmteste des Vfs geworden ist, in der sogenannten ‚Destructio philosophorum' oder ‚Destructio philosophiae.' Schon der Titel derselben ist manchen Zweifeln unterworfen; er lautet im Original تهافت الفلاسفة und ist zuerst von Schmölder richtig als ‚gegenseitige Widerlegung der Philosophen' verstanden worden, indem an ein ‚Übereinanderstürzen der Philosophie' oder an einen ‚Sturz in Irrthum' nicht zu denken ist. تهافت als Verbalnomen der 6. Form schliefst durchaus die Gegenseitigkeit ein: das einfache Verbum هفت aber bedeutet flattern, hinfliegen, hinfallen, also die 6. Form übereinander herfliegen z. B. von den Schmetterlingen, welche blindlings in die Flamme stürzen, einander hinstürzen. Gemeint ist, dafs die einzelnen Philosophien, welche sich mit einander in Widerstreit befinden, schon darum einander widerlegen. Leider ist das Werk in seinem Originaltext fast verloren, denn die Hs. des Vatikan's (nr. CCXCI bei Mai Collect. V p. 448) in welcher man es zu noch suchen hat, darf eine Untersuchung nicht leicht erwarten ([4]). Es ist uns ein sehr beträchtlicher Theil in der Widerlegung desselben, welche Ibn Roschd in Namen der Speculation überhaupt abgefafst hat, erhalten; diese Widerlegung selbst wieder nur in einer hebräischen oder vielleicht genauer in einer nach dem Hebräischen gemachten lateinischen Übersetzung erhalten. Sie ist in der ersten Hälfte des 14. Jahrh. von dem 1287 zu Arles gebornen Juden Kalonymos ben Kalonymos verfafst, den wir in Südfrankreich, Spanien und Mittelitalien thätig finden, und der selbst durch lateinische Sprachkenntnisse ausgezeichnet war (vergl. Zunz bei Geiger II p. 313 f.). Dafs von dem, was Ibn Roschd Ghazzâlisches treu herrüber nahm, ein gutes Theil durch die doppelte Durchgangsstufe des Hebräischen und Lateinischen schon modificiert wurde, liegt auf der Hand ([50]); wie weit aber Ibn Roschd selbst seinem Gegner unrecht that, ist schwer zu sagen. Zwar aller Polemik haftet etwas von Perfidie an; aber hier kommt noch die Vollständigkeit der Mittheilungen aus Ghazzâlî in Frage. Die Vergleichung der wenigen Bruchstücke des arabischen Originals, welche glücklicher Weise Ḥâjjî Khalîfah (II p. 466 f. nr. 3764) erhalten hat und welche auffälliger Weise noch nie herbeigezogen worden sind, zeigt schon wesentliche Kürzungen und selbst Änderungen in der Gliederung des Ganzen. So fehlt bei Ibn Roschd vor allen Dingen die Einleitung, in welcher Ghazzâlî den Gegensatz zu den alten Philosophen näher bestimmt,

und namentlich bezeichnet er besonders vier, Sokrates, Hippokrates, Platon und Aristoteles, wenngleich der letzte der Hauptgegner ist. Der Name des Sokrates kann hier befremden; aber die litterarischen Mythen der Araber, an welchen in Beziehung auf Philosophiegeschichte das 6. und 7. Jahrh. d. H. sich noch ziemlich reich zeigen, wissen sehr bestimmtes von seiner Philosophie und auch von seinen durch Aeschines überarbeiteten Sinn- und Räthselsprüchen zu erzählen([51]). Weil man ihm bei seiner Speculation eine besondere Beschränkung auf Ethik und Metaphysik nachrühmte, so konnte er als Repräsentant des religiösen aber immerhin ziellosen Philosophierens im Heidenthum gelten. Diese ursprüngliche Einleitung des Tahâfut und die angereihten vier Vorreden haben sichtlich viele Fragen in einer bei Ghazzâlî selten principiellen Weise untersucht; sein Gegner oder der hebräische oder lateinische Bearbeiter hat diesen wichtigen Theil vollständig übergangen. Die Widerlegung des Ibn Roschd theilt die einfache Folge der 20 Fragen (مسائل) des Originals in zwei ungleiche Gruppen von 16 und 4 Disputationen, welche letzteren unter dem allgemeinen Gesichtspunkt der Physik zusammengestellt sind, was nicht zutrifft. Fast scheint es, dafs die Disputationen, vielleicht von dem früheren lateinischen Bearbeiter übergangen, von einem weniger kundigen in der Venetianischen Ausgabe von 1562, welche mir allein zugänglich ist und sich bedeutender Vermehrungen rühmt([52]), hinzugefügt worden seien. Die Vergleichung der arabischen Capitelüberschriften, welche uns erhalten sind, mit den lateinischen erweckt im Allgemeinen bedeutendes Mifstrauen gegen die Zuverlässigkeit dieser Übersetzung.

Ich will diese Rubriken zum Beweise dafür zusammenstellen.

Disp. 1) De narratione rationum Philosophorum circa antiquitatem mundi et earum destructionibus: في ازليّة العالم von der anfänglichen Ewigkeit der Welt; 2) De destructione sermonis eorum de aeternitate mundi, et temporis, et motus: في ابديّة العالم von der Ewigkeit der Welt (in Zukunft); 3) De declaratione involutionis eorum, في بيان تلبيسهم في قولهم ان الله صانع العالم وان العالم صنعه (von) Auseinandersetzung des Betrugs in ihrer Behauptung, dafs Gott der Werkmeister (der Demiurgos) der Welt sei und die Welt sein Werk; 4) De declaratione, quod non possunt afferre rationem, quid sit efficiens mundo, في تعجيزهم عن اثبات الصانع von dem Beweise, dafs sie den Werkmeister nicht bestimmen können([53]); 5) De declaratione, quod non possunt afferre rationem, quod Deus gloriosus sit unus: et quod

impossibile est ponere Duo necessaria in esse, et quolibet eorum non habeat causam, في تعجيزهم عن اقامة الدليل على استحالة الهين von dem Beweise, dafs sie nicht im Stande sind, die Absurdität zweier Götter darzuthun; 6) De convenientia eorum circa falsitatem constitutionis scientiae, posse, et voluntatis in primo principio, في نفي الصفات von der Verneinung der (göttlichen) Eigenschaften; 7) De destructione sermonis eorum, quod primum impossibile est ut communicet cum alio in genere, et separetur ab eo differentia aliqua: et quod non dirigitur ad id verificatione intellectus divisio in genus, et differentiam, في قولهم انّ ذات الاول لا ينقسم بالجنس والفصل von ihrer (der Philosophen) Behauptung, dafs das Wesen des Ersten (das Absolute) sich nicht nach Genus und Species theilen lasse (sondern ganz abstract sei); 8) De destructione dicti eorum, quod esse primi sit simplex, scilicet esse absolutum, et non est quiditas, nec verificatio, ad quas referatur esse, sed esse conueniens ei est sicut quiditas alteri, في قولهم انّ الاول موجود بسيط بلا ماهية von ihrer Behauptung, dafs das erste Wesen einfach ohne (alle) Qualität sei; 9) De diminutione eorum circa constitutionem probationis, quod primum non sit corpus, في تعجيزهم عن بيان انّ الاول ليس بجسم von dem Beweise, dafs sie unvermögend sind, darzulegen, dafs das erste Wesen nicht körperlich sei; 10) In declarando diminutionem declarationis eorum quod mundo sit efficiens, et quod Sermo haeretici sequitur eis, في تعجيزهم عن اقامة الدليل على انّ للعالم صانعًا وعلة von dem Beweise, dafs sie keine Gründe aufstellen können dafür, dafs die Welt einen Werkmeister und Grund habe; 11) De diminutione tenentis quod primum scit aliud ab eo, et scit genera, et species modo universali, في تعجيزهم عن القول بانّ الاول يعلم غيره von dem Beweise ihrer Schwäche wegen der Behauptung, dafs das erste Wesen die Dinge aufser sich erkannt habe; 12) De diminutione eorum in adducendo rationem, quod ipse scit seipsum, في تعجيزهم عن القول بان الاول يعلم ذاته von dem Beweise ihrer Schwäche wegen der Behauptung, dafs das erste Wesen sein eignes Wesen erkannt habe; 13) De destructione ejus, quod dicunt, quod Deus gloriosus absit, ignorat particularia, discisa ad diuisionem temporis, ad praesens, et praeteritum, et futurum, في ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات von der Widerlegung ihrer Behauptung, dafs das erste Wesen die besonderen Dinge nicht gekannt habe ([54]); 14) De diminutione eorum in constituendo rationem, quod coeli sint animati, seruientes Deo glorioso motu circulari eorum, et quod moveantur voluntaria,

فى ابطال قولهم انّ السمآء حيوان متحرّك بالارادة von der Widerlegung ihrer Behauptung, dafs der Himmel ein durch (seinen) Willen bewegtes lebendes Wesen sei; 15) De destructione eius, quod dixerunt de intentione motiua coeli, فى ما ذكروه من الغرض المحرك للسمآء von ihren Auseinandersetzungen über das den Himmel bewegende Streben; 16) De destructione dicti eorum, quod animae coeli respiciunt omnia particularia, quae fiunt in hoc mundo, فى قولهم انّ نفوس السموات تعلم جميع الجزئيّات الحادثة فى هذا العالم über ihre Behauptung, dafs die Seelen der Himmelskörper alle die besonderen in dieser Welt sich begebenden Dinge kennen; 17) (nach der Zählung der Venetianischen Ausgabe ‚In physicis disputatio prima') De iudicio eorum, quod haec copulatio, quae apparet inesse inter causas et causata, est copulatio, quae consequitur necessario, فى قولهم باستحالة خرق العادات von ihrer Behauptung über die Unmöglichkeit wunderbarer Ereignisse; 18) (In phys. 2) De dicto eorum, quod animae humanae sunt substantiae, existentes in se, et non sunt innatae in corpore, فى تعجيزهم عن اقامة البرهان العقلى على انّ النفس الانسانى جوهر روحانى von dem Beweise dafs dieselben keinen vernünftigen Beweis aufstellen können dafür, dafs die menschliche Seele eine geistige Substanz sei; 19) (In phys. 3) De dicto eorum, quod falsum est dicere quod corrumpantur istae animae: sed, cum reperiantur, sunt aeternae perpetuae, et non potest considerari corruptio, et finitas earum, فى قولهم باستحالة الفنآء على النفوس البشرية von der Behauptung derselben, dafs die menschlichen Seelen unmöglich dem Untergange verfielen; 20) (In phys. 4) De dicto eorum, quod non sit falsum quod animae revertantur amplius in corporibus, فى ابطال انكارهم البعث وحشر الاجساد مع التلذّذ والتألّم بالجنة والنار بالآلام واللذات الجسمانيّة von der Widerlegung der Verneinung der Auferstehung und der Wiederbelebung der Körper mit Freude- und Schmerzgefühl im Paradiese und in der Hölle mit körperlichen Schmerzen und Freuden.

Es fehlt also, ganz abgesehen von eigentlichen Irrthümern, der Übersetzung an der nöthigen Gleichmäfsigkeit des philosophischen Sprachgebrauchs; damit schwindet das letzte Mittel, einen festen Zusammenhang in die polemisch zerfahrene Darstellung des Ibn Roschd zu bringen und überhaupt diese lateinische Übersetzung für die Geschichte der Philosophie sicher zu verwenden. Vielleicht kann dieser Übelstand durch die Bekanntmachung einer hebräischen Übersetzung eher ausgeglichen werden ([55]).

34) Ungleich systematischer und von der Philosophie der Peripatetiker in der traditionellen arabischen Auffassung abhängig erscheint das berühmte Compendium المَقَاصِد ‚die Zielpunkte' oder vollständiger مقاصد الفلاسفة ‚die Zielpunkte der Philosophen.' Es ist nur in drei Hss. und einem Fragment bekannt; die vortrefflichste, zugleich ziemlich vollständige besitzt die hiesige kgl. Bibliothek ([56]) in der schönsten maghebrinischen Schrift (ms. or. quart. 59), unvollständig und pseudonym bezeichnet sind die Oxforder mit hebräischen Buchstaben und die von Const. Tischendorf als karaitisch erworbene jetzt nach St. Petersburg gelangte (vergl. die Auseinandersetzungen von Steinschneider in seiner Hebr. Bibliogr. 1858 nr. 1 p. 19 f.); das Pariser Fragment beschränkt sich auf die Schlufsblätter, hat aber dem ausgezeichnetsten Forscher arabischer Philosophiegeschichte Sal. Munk in Paris (Dict. des sciences philos. II p. 507) Gelegenheit gegeben, die Identität dieses Werkes und des von Dominicus Gundisalvi am Ende des 12. Jahrh. übersetzten festzustellen. Diese Übersetzung ist in einem ziemlich seltenen Venetianischen Drucke vom J. 1506 unter dem Titel Logica et philosophia Algazelis bekannter geworden ([57]). Dies Compendium steht in einem engeren Zusammenhange zum Tahâfut: es will das System darstellen, welches das Tahâfut in seinem inneren Widerstreit zeigt, so dafs es eine Einleitung zu diesem bildet. Es waren vier Arten von Wissenschaften zu behandeln; die mathematischen, die logischen, die Naturwissenschaften und die theologisch-metaphysischen الرياضيات, المنطقيات, الطبيعيات und الالٰهيات. Die mathematischen Wissenschaften, vor denen Gh. überhaupt die höchste Achtung hat, glaubte er hier weglassen zu können, denn die Mathematik sei die Wissenschaft der absoluten Wahrheit; er beschäftigt sich nur mit den übrigen, und wie man schon nach einer nur raschen Einsicht in die selten gewordene lateinische Übersetzung urtheilen kann, giebt sie den arabischen Text mit anerkennenswerther Treue wieder. Zur Vergleichung theile ich einige Auszüge aus der arabischen bisher noch nie benutzten Hs. der kgl. Bibliothek mit, indem ich die entsprechenden Abschnitte der älteren lateinischen Übersetzung, vorbehaltlich einer künftigen vollständigen Ausgabe, zur Vergleichung daneben stelle.

Ehe ich aber diese Stellen mittheile, will ich eine vergleichende Übersicht des ganzen Inhalts nach der Hs. und der lateinischen Übersetzung geben.

I. Incipit Logica Algazelis القول فى المنطق Abhandlung über die Logik: De his que debent preponi ad intelligentiam logice: et ad ostendendum utilitates eius: et partes eius. Capitulum primum (weiterhin mit besonderen Überschriften ,De utilitate logice. Capitulum secundum', ,De partibus logice. Capitulum tertium') مقدّمة فى تمهيد المنطق وبيان فائدته واقسامه Einleitung über die Grundlegung der Logik, die Auseinandersetzung ihres Nutzens und ihre Theile (Bl. 3^r-4^v der Berliner Hs.). In dem Abschnitt über die einzelnen Theile der Logik werden die Grundbegriffe derselben abgehandelt: Materia prima est de significatione dictionum que certificatur quinque diuisionibus, الفنّ الاول فى دلالة الالفاظ erster Abschnitt über den Begriffsinhalt der Wörter (Bl. 4^r-5^r); Materia secunda est de intentione uniuersalium et de diuersitate suarum compositionum vel comparationum inter se et diuisionum suarum, الفن الثانى فى المعانى الكليّة واختلاف قِسمتها واقسامها zweiter Abschnitt über die Bedeutungen der Allgemeinheit und die Sonderung ihrer Zusammensetzung und ihrer Theile (Bl. 5^r-7^r); Materia tertia est de coniunctione incomplexorum: et de partibus enuntiationis الفنّ الثالث فى تركيبات المفردات واقسام القضايا dritter Abschnitt über die Zusammenordnung der einfachen Dinge und die Theile der Sätze oder Urtheile (Bl. 7^r-9^v); Materia quarta de conjunctione propositionum ad faciendam argumentationem (mit der besonderen Überschrift ,De syllogismo. Capitulum quartum) الرابع فى تركيب القضايا لتصير قياسًا vierter Abschnitt über die Zusammenordnung der Sätze oder Urtheile zur Darstellung eines Syllogismus (Bl. 9^v-19^r); darunter hat die lateinische Übersetzung besonders ausgehoben De materia syllogismi. Capitulum quintum, De acceptione propositionum in facultatibus. Capitulum sextum, und De fallatiis. Capitulum septimum; das folgende De demonstratione. Capitulum octauum behandelt die Materia quinta de his que sequuntur librum argumentationis de analecticis posterioribus in qua est utilitas demonstrationis und entspricht dem arabischen الفنّ الخامس فى لواحق كتاب القياس و البرهان تنعطف فائدتُها عليه fünfter Abschnitt von dem zum Buche des Syllogismus Gehörigen und vom Beweise, worauf sein Nutzen beruhe (Bl. 19^r-21^v). Damit schliefst die erste Abtheilung (Explicit liber logice Algazelis. Sequitur philosophia), welche für die lateinische Übersetzung gewifsermaafsen als eine formale Einleitung zur Philosophie selbst gilt.

II. Incipit liber philosophie Algazelis translatus a Magistro dominico archidiacono secobiensi apud toletum ex arabico in latinum. Dieser Aufschrift entspricht keine ähnliche im Arabischen; dort hat diese Abtheilung die besondere Überschrift العلم الملقب عندهم بالالهى die bei ihnen (d. h. Philosophen) sogenannte göttliche Wissenschaft (Bl. 21^{v}—57^{r}), worauf dann im Original die kurze Auseinandersetzung über die Veränderung der Stellung der Naturwissenschaften folgt, welche in der lateinischen Übersetzung der allgemeinen Überschrift dieser Abtheilung angereiht ist, und dann kommt (Bl. 22^{r}) mit besonderer Überschrift المقدمة الاولى فى تقسيم العلوم erste Einleitung über die Eintheilung der Wissenschaften. Der lateinische Bearbeiter setzt nun an derselben Stelle als Unterabtheilung der Philosophie überhaupt: Incipit liber primus de scientia que apud philosophos vocatur diuina. De diuisione scientiarum. Capitulum primum. Dieses aber umfafst mehr als nach der wohlgeordneten Eintheilung des Originals; nämlich المقدمة الثانية فى بيان موضوع هذه العلوم zweite Einleitung über das Object dieser Wissenschaften (Bl. 22^{v}) ist ihm einfach als ‚Propositio secunda de ostensione subiecti istarum scientiarum' einverleibt. Ebenso herrscht weiterhin in der Gliederung des lateinischen Textes einige Willkürlichkeit; es folgen hier: De assignatione diuisionis corporis. Capitulum secundum, De diuersitate sciendi de universitate corporis. Capitulum tertium, De commitantia yle et forma. Capitulum quartum, De Accidentibus et eorum diuisionibus. Capitulum quintum, De diuisione unumquodque istorum accidentium: que probantur ipsa esse accidentia. Capitulum sextum, ohne dafs entsprechende arabische Rubriken sich irgend vorfinden: vielleicht lag jenem Übersetzer auch eine hier vollständigere Redaction unseres Werkes vor, worüber eine nähere Untersuchung der neuhebräischen Bearbeitung die erwünschten Aufschlüsse wird geben können. Erst Diuisio secunda de ente scilicet in universale et particulare. Capitulúm septimum, entspricht wieder genau der قسمة ثانية الموجود ؟ ينقسم الى كلى وجزءى (Bl. 25^{v}) d. i. zweite Eintheilung des Existierenden; das Existierende wird eingetheilt in das Allgemeine und das Besondere; Diuisio tertia de ente: in unum et multa. Capitulum octauum, قسمة ثالثة الموجود ؟ ينقسم الى واحد وكثير dritte Eintheilung des Existierenden in Eines und Vieles (Bl. 27^{v}); Quarta diuisio de ente in prius et posterius. Capitulum nonum; قسمة رابعة الموجود ؟ ينقسم الى ما هو متقدم والى ما هو متاخر vierte Eintheilung in Früheres und Späteres (Bl. 29^{r}); Quinta diuisio

de ente In causam et causatum. Capitulum decimum, قسمة خامسة الموجود ؟ ينقسم الى سبب ومسبب اى معلول وعلّة fünfte Eintheilung in Grund und Folge oder Wirkung und Ursache (Bl. 29ᵛ); Sexta diuisio de ente in finitum et in infinitum. Capitulum undecimum, قسمة سادسة الموجود ؟ ينقسم الى متناه وغير متناه sechste Eintheilung in Begränztes und Unbegränztes (Bl. 30ᵛ); Septima diuisio de ente in potentia et in effectu. Capitulum duodecimum, قسمة سابعة الموجود ؟ ينقسم الى ما هو بالقوّة والى ما هو بالفعل siebente Eintheilung in Kraft und Wirksamkeit (Bl. 31ᵛ); Octaua diuisio de ente in eo quod necessarie est esse et quod possibile inest esse. Capitulum tredecimum, قسمة ثامنة الموجود ؟ ينقسم الى واجب والى ممكن achte Eintheilung in Nothwendiges und Mögliches (Bl. 33ʳ). Bis hierher geht die von dem lateinischen Übersetzer unter dem Titel eines Tractates primus zusammengefafste Capitelreihe; es folgt: De causa uniuersi esse que est deus altissimus Tractatus secundus. De esse possibile et esse debitum capitulum unicum, المقالة الثانية فى ذات واجب الوجود ولوازمه zweite Rede über das Wesen des Urgrunds des Existierenden und seine Eigenschaften (Bl. 34ᵛ); Tractatus tertius de proprietatibus primi, المقالة الثالثة فى الاول dritte Rede über die Eigenschaften des Ersten (Bl. 37ᵛ); Tractatus quartus de operationibus dei et de cooperatione eorum qui sunt ad ipsum. Capitulum primum, im Arabischen einfach als المقالة الرابعة bezeichnet (Bl. 46ᵛ); De causa motus et ad quod mouetur. Capitulum secundum, القول فى الاجسام السماوية Auseinandersetzung über die Himmelskörper (Bl. 53ʳ); Tractatus quintus quod omnia habent esse a primo principio, المقالة الخامسة فى كيفيّة وجود الاشياء من المبدا الاول وكيفيّة ترتيب الاسباب والمسببات fünfte Rede von der Art des Entstehens der Dinge von der ersten Kraft, und der Art der Anreihung der Gründe und der Folgen (Bl. 59ʳ). Mit diesem Abschnitt schliefst diese Abtheilung: Explicit liber primus philosophie algazelis.

III. Incipit liber secundus. Intentio auctoris; im Arabischen ohne Zählung der Abtheilung الطبيعيات die Physik (Bl. 63ʳ): darunter zählt der lateinische Übersetzer zuerst eine neue Capitelreihe und zwar De Motu et eius dispositionibus. Capitulum primum, القول فى الحركة Auseinandersetzung über die Bewegung (Bl. 63ʳ); De diuisione motus per accidens et per violentiam. Capitulum secundum, قسمة ثانية للحركة باعتبار سببها zweite Eintheilung der Bewegung in Anbetracht ihres Grundes (Bl. 64ʳ) nämlich nach dem

Zufall العرض (accidens), nach der treibenden Gewalt القسر (violentia) und nach der Natur الطبع (natura); Tertia diuisio motus in circularem et rectum. Capitulum tertium, قسمة ثالثة ؟ dritte Eintheilung, nämlich in kreisende مستدير und in grade مستقيمة (Bl. 64^{v}); De loco et eius proprietatibus. Capitulum quartum, القول في المكان Auseinandersetzung über den Ort (Bl. 65^{r}); Quod non datur vacuum. Capitulum quintum, und Ex tribus signis probatur non dari vacuum. Capitulum sextum sind von dem Übersetzer willkürlich hervorgehoben. Es folgt Tractatus secundus proprie de simplicibus corporibus المقالة الثانية في الاجسام البسيطة خاصة zweite Rede über die einfachen Körper im Besonderen (Bl. 67^{r}) und dann eine neue Capitelreihe: Quod corpus diuiditur in simplex et compositum. Capitulum primum, nach den ersten Worten der zweiten Rede لايخفى انقسام الجسم الى البسيط والمركب es versteht sich die Eintheilung der Körper in einfache und zusammengesetzte (Bl. 67^{r}); Corpora que sunt receptibilia permutationis non possunt esse sine calore et frigiditate. Capitulum secundum einfach bezeichnet الدعوى الاولى (Bl. 67^{v}); De quatuor proprietatibus corporum. Capitulum tertium, الدعوى الثانية (Bl. 68^{r}); Quod elementa recipiunt conuersionem et permutationem. Capitulum quartum, الدعوى الثالثة (Bl. 86^{v}); Quod elementa convertuntur ad inuicem. Capitulum quintum, الدعوى الرابعة (Bl. 70^{r}); Elementa recipiunt mensuram maiorem et minorem. Capitulum sextum, الدعوى الخامسة (Bl. 70^{r}); Quod hec inferiora recipiunt impressionem solis et lune. Capitulum septimum, الدعوى السادسة (Bl. 70^{v}); Elementa esse intra celos oportet intelligi. Capitulum octauum, الدعوى السابعة (Bl. 71^{v}). Mit diesem kurzen Capitel schliefst die zweite Rede; es folgt Tractatus tertius de compositis et commixtis, المقالة الثالثة فى المزاجات والمركبات dritte Rede über die Mischungen und Zusammensetzungen (Bl. 72) und als erstes Capitel Quod est complexio elementorum, entsprechend فى حقيقة المزاج über den wahren Bestand der Mischung d. h. Complexion der Elemente (Bl. 72^{r}); Speculatio secunda de prima commixtione elementorum. Capitulum secundum, النظر الثانى فى الاختلاط الاول zweite Betrachtung über die erste Mischung (Bl. 72^{v}); Speculatio III. de his que sunt in hoc spatio usque ad ignem scilicet de pluuia niue grandine et yride. Capitulum tertium, النظر الثالث فيما يتكون فى الجو من مادة البخار .... die übrigen Worte sind in der Hs. verwischt (Bl. 73^{r}); Speculatio. IV. De vento fulgure stellis cadentibus et caudatis: tonitruis et corruscationibus. Capitulum quartum, النظر الرابع فيما يتكون من مادة الدخان وهو الريح والصاعقة

والشهب والكواكب ذوات الاذناب والرعد والبرق Vierte Betrachtung über das, was von der Materie des Dunstes kommt, nämlich von dem Winde, dem Wetterleuchten, den Sternschnuppen, den Kometen, dem Donner und dem Blitze (Bl. 74^{v}). Zwischen Bl. 74 und 75 ist aber leider in unsrer Handschrift eine schlimme Lücke, in welche die zweite Hälfte des eben genannten Capitels und folgende sechs fallen: Speculatio quinta De mineriis et earum generatione. Capitulum quintum; dann Incipit Tractatus. IV. de anima vegetatiua et animali et humana, Dea anima vegetabili. Caput primum, De anima animali. Capitulum secundum, Dicto (Dictio) de Certitudine apprehensionum exteriorum. Capitulum tertium, Dictio de sensibus Interioribus. Capitulum quartum, Dictio De anima humana. Capitulum quintum, letzteres zur gröfseren Hälfte. Erst der Tractatus quintus de eo quod fluit anima ab intelligentia agente Cap. I entspricht wieder einem vollständigen arabischen Abschnitt, المقالة الخامسة فيما يفيض على النفس من العقل الفعال Fünfte Rede darüber, was von der thätigen Vernunft sich über die Seele ergiefst (Bl. 77^{v}); Anima significat esse intelligentiam agentem Capitulum secundum, دلالة النفس على العقل الفعال Thatsächlicher Beweis der Seele für die thätige Vernunft (Bl. 77^{v}); In anima fiunt intellectus abstracti. Capitulum tertium, im Arabischen nur في كيفية حصولها فيها über die Art ihres (der abstracten Ideen) Erscheinens in ihr (Bl. 78^{r}); De felicitate anime Capitulum III, السعادة die Glückseligkeit (Bl. 78^{v}); De infelicitate anime dampnate. Cap. V, في الشقاوة über die Seelenpein (Bl. 79^{r}); De causa vere visionis anime. Cap. VI, في سبب الرويا الصادقة über den Grund des wahrhaftigen Traumes (Bl. 79^{v}); De variis somniis. Capitulum VII, اضغاث الاحلام die verwirrten (deutungslosen) Träume (Bl. 80^{r}); De causa cognoscendi futura. Cap. VIII, في سبب معرفة الغيب في اليقظة über den Grund des Erkennens des Dunklen (der Zukunft) im wachen Zustande (Bl. 81^{v}); De causa videndi formas vigilando cap. IX, في سبب روية الانسان في اليقظة صورا لا وجود لها über den Grund des Sehens wesenloser Gestalten im Wachen beim Menschen (Bl. 81^{r}); De causis miraculorum et prodigiorum. Cap. X, في اصول المعجزات والكرامات über die Grundlagen der Wunder und Zeichen (Bl. 81^{v}); Necesse est prophetam esse Cap. XI, ان النبي لا بدّ ان يدخل في الوجود وان يصدق بدخوله في الوجود dafs ein Prophet nothwendig in die Welt eintreten und man an diesen seinen Eintritt glauben müsse (Bl. 83^{r}). Das ist der letzte Abschnitt: Hoc igitur est quod voluimus inducere de scientiis philosophorum diuinis et naturalibus,

فهذا ما اردنا ان نحكيه من علومهم المنطقية والالهية والطبيعية ,und das ist was wir beibringen wollten über ihre (der Philosophen) Wissenschaften, die logischen, theologischen und Naturwissenschaften' u. s. w. Der lateinische Übersetzer hat die Logik an dieser Stelle nicht erwähnt, weil sie von ihm nur einleitungsweise voraufgeschickt worden war.

Gerade aber aus dieser will ich hier zunächst die ersten Abschnitte mit der alten lateinischen Übersetzung mittheilen (Bl. 3^r).

القول فى المنطق ؞ مقدمة فى تمهيد المنطق وبيان فائدته واقسامه ؞ اما
التمهيد فهو ان العلوم وان تشعبت اقسامها فهى محصرة فى قسمين التصور والتصديق
اما التصور فهو ادراك الذوات التى يدل عليها بالعبارة المفردة على سبيل التفهم
والتحقق كادراك المعنى المراد بلفظ الجسم والشجر والملك والجن والروح وامثاله ؞
واما التصديق وكعهد بان العالم حادث والطاعة يثاب عليها والمعصية يُعاقَب عليها
وكل تصديق فمن ضرورته ان يتقدمه تصور فان من لم يفهم العالم وحده والحادث وحده
لم يتصور منه التصديق بانه حادث بل لفظ الحادث اذا لم يتصور معناه كان كلفظ
المادت مثلا ولو قيل العالم مادت لم يمكنك لا تصديق ولا تكذيب لان ما لا يفهم
كيف ينكر او يصدق وكذاب كلفظ العالم اذا ابدل بمهل ثم كل واحد من التصور
والتصديق ينقسم الى ما يُدرك اوّلاً من غير طلب وتامل والى ما لا يحصل الا بطلب ؞
اما الذى يتصور من غير طلب فكالموجود والشى وامثالهما واما التى يتهد بالطلب
فكعرفة حقيقة الروح والملك والجن وتصور الامور الخفية ذواتها واما التصديق المعلوم
اوّلا فكالحكم بان الاثنين اكثر من الواحد وان الاشيا المساوية لشى واحد مساوية
وتنضاف اليه الحسيات والمقبولات و جملة من العلوم التى تشتمل النفوس عليها من
غير سبق طلب وتأمل فيها وهى تنحصر فى ثلاثه عشر نوعا وسياتى موضعه ؞ واما التى
تدرك بتأمل فكالتصديق بحدث العالم وحشر الاجساد والمجازات على الطاعات
والمعاصى وامثالها وكل ما لا بد فى تصور من طلب فلا ينال الا بذكر الحد وكل ما لا
بد فى تصديقه من طلب فلا ينال الا بالحجه و من ضرورة كل واحد منها ان يتقدم
عليه علم لا محالة فانا اذا انكرنا معنى الانسان فقُلنا ما هو فقيل لنا هو حيوان باكيف
فيبغى ان يكون الحيوان معلومًا عندنا وكذلك القاطن حتى يحصل لنا هما العلم بالانسان
المجهول ومهمى لم تصديق بان العالم حادث وقيل لنا الدليل عليه ان العالم مصور
وكل مصور حادث فاذن العالم حادث فهذا لا يفيدنا العلم بما جهلناه من حدث
العالم الا اذا سبق لنا التصديق بان العالم مصور وان المصور حادث فعند (Bl. 3^v)

ذلك نقتنص بهذين العلمين العلم بما هو مجهول عندنا فثبت بهذا ان كل علم مطلوب فانما يحصل بعلم قد سبق ثم لا يتسلسل الى غير نهاية لا بد ان ينتهى الى اوايل هى حاصلة فى غزرة العقل بغير طلب وفكر فهذا تمهيد القول فى المنطق ۞

Dies giebt die lateinische Übersetzung so wieder (Bl. A^{2r}): Incipit Logica Algazelis de his que debent preponi ad intelligentiam logice: et ad ostendendum utilitates eius: et partes eius. Capitulum primum. Quamuis scientiarum multi sint rami: due tamen sunt proprietates: imaginatio et credulitas. Imaginatio est apprehensio rerum quas significant singule dictiones ad intelligendum eas: et ad certificandum: sicut est apprehensio significationis huius notionis canis: arbor: spiritus: angelus: et consimilium. Credulitas vero est sicut quod dicitur mundus cepit: et obedientia remunerabitur. Necesse est autem omnem credulitatem precedant ad minus due imaginationes. Quisquis enim non intellexit significationem huius dictionis per se que est mundus et huius dictionis per se que est cepit: non intelliget credulitatem hanc quod mundus cepit: sed hoc nomen mundus non imaginanti eius significationem erit nihil significans velut bundus: similiter et significatio huius verbi quod est cepit: non intelligenti eam erit velut significatio huius vocis que est cebit quasi nulla: et tunc si diceret tibi bundus cebit: nec crederet nec concederet: quod enim quis non intelliget quod concedet vel negabit? Amplius imaginatio et credulitas utraque dicitur in id quod primum apprehenditur per se sine exquisitione et excogitatione: et in id quod non apprehenditur sine inquisitione: Quod autem imaginatur statim sine inquisitione est: sicut ens: aliquid: res: et similia: Quod vero non imaginatur sine inquisitione est sicut spiritus et angelus: et imaginatio rerum: quarum essentie sunt occulte. Credulitas vero que statim apprehendit sine inquisitione est velut scientia hec: et est quod duo sunt plus quam unum: et quecunque equalia idem: et inter se credibilia alia: et cum his etiam sunt sensibilia: et probabilia et multa alia de sententiis in quibus retinendis omnes conveniunt sine precedenti inquisitione que comprehenduntur in XIII. speciebus de quibus postea loquemur. Credulitas autem que non apprehenditur sine inquisitione est velut hec quod mundus cepit: et quod est resurrectio corporum: et quod retributio est malorum et bonorum: et similia. Quicquid autem non potest imaginari sine inquisitione non potest apprehendi sine diffinitione: et quicquid non potest credi sine inquisitione non potest appre-

hendi sine argumentatione: Sed ante hoc necesse est precedere sine dubio aliquam scientiam. Cum igitur ignorauerimus significationem huius notionis homo: et interrogauerimus quid est: et respondebitur quidem nobis quod est animal rationale mortale: oportebit tunc quod animal sit cognitum apud nos: similiter et rationale ad hoc ut per cognitionem horum duorum acquiratur nobis cognitio hominis ignoti. Iterum etiam dum non credimus quod mundus cepit et dixerit quis quod mundus est formatus: sed omnem formatum cepit: ergo mundus cepit certe hoc totum non faceret nos scire id quod nescimus de inceptione mundi nisi precederet credulitas quod mundus est formatus: et quod omnem formatum cepit: et tunc ex his duabus scientiis acquiremus scientiam rei ignote nobis. Manifestum est igitur ex hoc quod omnis scientia que inquiritur non acquiritur nisi per aliquam scientiam que precedit: et hec non tendit in infinitum: nam (Bl. A^{2r}) necesse est ut hec perueniant ad prima que sunt stabilia in natura intellectus sine inquisitione et meditatione. Hoc est ergo quod dicitur preponi in tractatu logice.

Während in dieser Übersetzung das arabische تصوّر sehr gut durch ‚imaginatio' wiedergegeben ist, indem dies Wort ein einfaches Verbalnomen zu صورة imago ist: kann die Vertretung تصديق durch ‚credulitas' gerechten Bedenken unterliegen. Am meisten hätte vielleicht ‚verificatio' entsprochen. Was darunter zu verstehen sei, sagt der Philosoph al-Qazwînî in seiner vortrefflichen Risâlah Shamsiyyah (Calcutta 1854 p. ٢) mit gewohnter Schärfe العلم امّا تصوّر فقط وهو حصول صورة الشيىء فى العقل او تصوّر معه حكم وهو اسناد امر الى آخر ايجابا او سلبا ويقال للمجموع تصديق ‚Das Wissen ist entweder Vorstellung (taçawwur) an und für sich, d. i. Aufnahme eines Bildes (çûrat) in den Geist, oder Vorstellung mit Urtheil; dieses ist Beziehung (Anlehnung) eines Dinges an ein andres, affirmativ oder negativ. Das Ganze (die Verbindung beider) heifst Bewahrheitung (taçdîq)'(⁵³).

Dann fährt al Ghazzâli so weiter fort (Bl. 3^{v}) وامّا فائدته فلما ثبت ان المجهول لا يحصل الا بمعلوم وليس يخفى ان كل معلوم لا يمكن التوصل به الى كل مجهول بل لكل مجهول معلوم مخصوص بناسبه وطريق فى ايراده واحضارة فى الذهن يفضى ذلك الطريق الى كشف المجهول فما يوعى منه الى كشف العلوم التصورية يسمى حدا او رسما وما يفضى الى العلوم التصديقية فسمى حجة فمنه قياس واستقرآ وتمثيل وغيره وينقسم كل واحد من الحد والقياس الى ما هو صواب مفيد لليقين والى ما هو غلط ولاكنه

شبيه بالصواب فعلم المنطق هو الذى يفيد القانون الذى به يميز صحيح الحد والقياس عن فاسدهما التميز العلم اليقينى عن ما ليس يقينا و كانه الميزان والمعيار للعلوم كلها وكل ما لم يوزن بالميزان لم يتميز فمه الرجحان عن النقصان ولا الربح عن الخسران فان قيل ان كان فائدة المنطق تميز العلم عن الجهل فما فائدة العلم قيل الفوايد كلها مستحقرة بالاضافة الى السعادة الابدية وهى سعادة الاخرة وهى منوطة بتكميل النفس وتكميلها بامرين التحلية والتزكية اما التزكية فهى تطهيرها عن رذائل الاخلاق و وتقديسها عن الصفات المذمومة واما التحلية فبان ينتقش فيها حلية الحق حتى تكشف لها الحقائق الالهية بل الوجود كله على ترتيبه انكشافاً كليها حقيقيا موافقا للحقيقة لا جهل فيه و لا لبس ومثالها المرآة التى كمالها فى ان تظهر فيها الصور الجيلة على ما هى عليه من غير اعوجاج وتغيير وذلك بتطهيرها عن الخبث والصدا ثم بان يحادى بما شطر الصور الجيلة فالنفس مراة تنطبع فيها صور الوجود كله مهمى زكيت وصلت بتخليصها عن رذايل الاخلاق ولا يمكن التمييز بين الاخلاق المذمومة والمحمودة الا بعلم ولا معنى لتحصيل نقش الموجودات كليا فى النفس الا بالعلم ولا طريق لتحصيله الا بالمنطق فاذا فائدة المنطق اقتناص العلم وفائدة العلم حيازة السعادة الابدية فان صح رجوع (Bl. 4ʳ) السعادة الى كمال النفس بالتزكية والتحلية صار المنطق لا محالة عظيم الفائدة ✿

De utilitate logice. Capitulum secundum. Postquam autem manifestum est quod ignotum non potest sciri nisi per notum et constat quod per unum aliquid notum non potest sciri non quodlibet ignotum: sed quodlibet ignotum habet aliquid proprium notum sibi conueniens quod est via perueniendi ad alium et representandi in intellectu illud: quoniam ipsum est via qua venitur ad manifestationem illius. tunc quod inducit ad cognoscendas scientias imaginatiuas vocatur diffinitio et descriptio: quod vero inducit ad scientias credulitatis dicitur argumentatio: Argumentatio autem alia est syllogismus: alia inductio: alia exemplum: Diffinitio vero et syllogismus diuiditur in rectum per quod acquiritur veritas: et falsum sed verisimile est. Scientia vero logice dat regulam qua discernitur an diffinitio et syllogismus sint vitiosa an non ad hoc ut discernatur scientia vera a non vera: et hoc est quasi pondus et mensura ad omnes scientias. In eo autem quod non ponderatur pondere non cognoscitur argumentum vel diminutio: lucrum vel dammum. Si quis autem dixerit quod si utilitas logice est discernere scientiam ab ignorantia tunc que utilitas est adest scientie generaliter: Dicemus quod omnis utilitas

vilis est in comparatione felicitatis eterne que est felicitas alterius vite: Hec autem felicitas pendet ex perfectione anime: Perfectio anime constat in duobus: munditia scilicet et ornatu. Munditia vero anime est ut expurgetur a sordidis moribus: et suspendatur a phantasiis turpibus. Ornatus vero eius est ut depingatur in ea certitudo veritatis ita ut reuelentur ei veritates diuine: immo esse totius secundum seriem eius in reuelatione quasi vera que conveniat veritati in qua non sit error nec occultatio: Uerbi gratia. Si est speculum cui non est perfectio nisi appareat in eo forma pulchra secundum quod ipsa est sine deformitate et permutatione: quod non fit nisi sit omnino tersum a sorde et rubigine: et postea apponantur ei forme pulchre nisi in rectitudine. Anima ergo speculum est: nam et depinguntur in ea forme totius esse cum munda et tersa fuerit a sordidis moribus: nec potest ipsa discernere vere inter mores honestos et inhonestos nisi per scientiam. Depingi autem formas omnium que sunt in anima nihil aliud est quam scientiam omnium esse in ea. Non est autem via deueniendi in scientiam nisi per logicam: ergo utilitas logice est apprehensio scientie: utilitas scientie est acquisitio felicitatis eterne. Si ergo constituerit quod felicitas eterna non potest haberi nisi propter perfectionem anime que non est nisi munditia et ornatus perfectio logice est scientia maxime utilitatis.

Hieran will ich noch den Eingang zur Metaphysik reihen. Es heifst Bl. 21ᵛ zunächst so: العلم الملقب عندهم بالالهى عادتهم جاريه بتقديم الطبيعى لكن اثرنا تقديم هذا لانه اهم والخلاف فيه اكثر ولانه غاية العلوم ومقصودها وانما يوخر لغموضه وعسى الوقوف عليه قبل الوقوف على الطبيعى ولكنا نورد فى خلال الكلام من الطبيعى ما يتوقف عليه فهم المقصود وتسوفى حكاية مقاصد هذا العلم فى مقدمتين وخمس مقالات ؛ المقالة الاولى فى اقسام الوجود واحكامه ؛ الثانية فى سبب الوجود كله وهو الله تعالى ؛ الثالثة فى صفاته ؛ الرابعة فى افعاله ونسبة الموجودات اليه ؛ الخامسة فى كيفية وجودها منه على مذهبهم ؛

Die lateinische Übersetzung (Bl. 3ʳ): Usus fuit apud philosophos preponere scientias naturales: nos autem elegimus preponere differentiam eo quod magis necessaria est et maioris diuersitatis et quoniam ipsa est finis omnium scientiarum et inquisitionis earum. Unde ipsi propter difficultatem suas: et obscuritatem postposuerunt eam: et etiam quod difficilius est eam scire ante naturalem. Nos autem interponemus aliquid de naturalibus: sine

quibus non potest scientia diuina intelligi. Et complebimus id quod dicturi sumus de intentionibus huius diuine scientie in duabus propositionibus et quinque tractatibus: Quorum primus est de diuisionibus esse et de judiciis eius. Secundus est de causa universi esse que est deus altissimus. Tertius de proprietatibus eius. Quartus de operationibus eius et de comparatione eorum que sunt ad ipsum. Quintus est quomodo habent esse ex illo secundum intentionem eorum.

Bl. 22r fährt dann Ghazzâli weiter fort: المقدمة الاولى فى تقسيم العلوم
، لا شك فى ان لكل علم موضوعات يبحث فيه عن احوال ذلك الموضوع والاشيا
الموجودة التى يمكن ان يكون منظورًا فيها فى العلوم تنقسم الى ما وجودها بافعالنا
كسائرِ الاعمال الانسانية من السياسات والتدبيرات والعبادات والرياضات
والمجاهدات وغيرها والى ما ليس وجودها بافعالنا كالسما والارض والنبات والحيوان
والمعادن وذوات الملائكة والجن والشياطين وغيرها فلا جرم انه ينقسم العلم الحكمى
الى قسمين احدهما ما يعرف احوال اعمالنا ويسمى علماً عمليًا وفائدته ان ينكشف
به وجوه الاعمال التى بها تنتظم مصالحنا فى الدنيا ويصدق لاجله رجآونا فى الاخرة ،
والثانى يتعرف فيه عن احوال الموجودات كلها لتحصل فى نفوسنا هيئة الوجود
كله على ترتيبه كما تحصل الصور المرئية فى المراة ويكون حصول ذلك فى نفوسنا
كمالاً لنفوسنا فان استعداد النفس لقبولها فى خاصية النفس فيكون فى الحال فضيلة
وفى الاخرة سببا للسعادة كما سياتى وكل واحد من العلمين ينقسم الى ثلاثة اقسام(59)
احدها العلم بتدبير المشاركة التى للانسان مع الناس كافة فان الانسان خلق
مضطر الى مخالطة الخلق ولا ينتظم ذلك على وجه يودى الى حصول مصلحة الدنيا
وصلاح الاخرة الا على وجه مخصوص وهذا علم اصله العلوم الشرعية وتكملته العلوم
السياسية المذكورة فى تدبير المدن وترتيب اهلها ، والثانى علم تدبير المنزل وبه
يعرف وجه المعيشة مع الزوجة والولد والخادم ومن يشتمل المنزل عليه ، والثالث
علم الاخلاق وما ينبغى ان يكون الانسان عليه ليكون حبيبا فاضلا فى اخلاقه
وصفاته ، ولما كان الانسان لا محاله اما وحد واما مخالط لغير وكانت المخالطة اما
خاصة مع اهل المنزل واما عامة مع اهل البلد انقسم العلم بتدبير هذه الاحوال
الثلاث الى ثلاثة اقسام لا محالة ، واما العلم النظرى فثلاثه اقسام احدها يسمى
الالهى والفلسفة الاولى ، والثانى يسمى الرياضى والتعليمى والعلم (Bl. 22v) الاوسط
والثالث يسمى الطبيعى والعلم الادنى وانما انقسم ثلاثة اقسام لان الامور المعقولة

لا تخلوا اما ان تكون برية عن المادة و التعلق بالاجسام المتغيرة كذات الله تعلى وذات العقل والوحدة والعلة والمعلول والموافقة والمخالفة والوجود والعدم و نظاره فان هذه الامور تستحيل بثبوت بعضها للمواد كذات العقل واما بعضها فلا يجب ان يكون فى المواد وان كان قد تعرض لها ذلك كالوحدة والعلة فان الجسم ايضا قد يوصف بكونه علة وواحدًا كما يوصف العقل ولكن ليس من ضرورتها ان تكون فى المواد واما ان تكون متعلقة بالمادّة وهذا لا يخلوا اما ان تكون بحيث يحتاج الى مادة معينة حتى لا يمكن ان يحصل فى الوهم فرقا عن مادة معينة كالانسان والنبات والمعادن والسمآ والارض وسآير انواع الاجسام واما ان يمكن تحصيلها فى الوهم من غير مادة معينة كالمربع والمثلث والمستطيل والمدوّر فان هذه الامور ان كانت لا تتقوّم فى وجودها الا فى مادة معينة لكن ليس يتعين لها فى الوجود على سبيل الوجوب مادة خاصة اذ يعرض فى الحديد والخشب والتراب وغيره لا كالانسان فان مفهومه لا يمكن ان يحصل الا فى مادة معينة من لحم و عظم وغيره فان فرض من خشب لم يكن انسانا ؟ والمربع مربع كان من لحم او طين او خشب وهذه الامور يمكن تحصيلها فى الوهم من غير التفات الى مادة ؟ فالعلم الذى يتولى النظر فيما هو برى عن المادة بالكلية هو الالهى والذى يتولى النظر فيما هو برى عن المادة فى الوهم لا فى الوجود هو الرياضى ؟ والذى يتولى النظر فى المواد المعينة هو الطبيعى فهذا هو علة انقسام هذه العلوم الى ثلاثة اقسام و نظر الفلسفة هو فى هذه العلوم الثلاثة و فى تلك الثلاثة ؟

De diuisione scientiarum. Capitulum primum. Non est dubium quod omnis scientia subjectum habet: de cuius dispositionibus inquiritur in illa: omnia autem que sunt de quibus possibile est tractari: duo sunt. siue ea que habent esse ex nostro opere sicut omnia opera humana ut leges constitutiones: habitus: exercitium: bella et cetera huiusmodi: et ea que non habent esse ex nostro opere: ut deus celum terra vegetabilia animalia metalla et spiritus et cetera huiusmodi. Sine dubio igitur cognitio sapientie diuiditur in duo. Quorum unum est quod facit scire dispositiones nostrorum operum et vocatur scientia actiua: cuius utilitas est cognoscere per eam maneries operationum agendorum per quas utilia nobis proveniant in hoc mundo: et certificatur nostra spes de vita eterna. Alterum est quo cognoscuntur dispositiones omnium que sunt ad hoc ut describatur in animabus nostris forma universi esse secundum ordinem suum sicut describitur forma visibilis in speculo.

Huiusmodi autem descriptio in nostris animabus est perfectio ipsarum: quoniam appetitus anime ad recipiendum ea proprietas est ipsius anime: Unde describi ea in anima in presenti quidem est Summa nobilitas: et in futuro causa felicitatis sicuti in sequentibus omnino detur. et hec dicitur scientia theorica. Unaqueque autem harum scientiarum diuiditur in tria. Actiua enim diuiditur in tria: quorum una est scientia disponendi conuersationem suam cum omnibus hominibus. Homo enim est creatura quam necesse est conuersari cum hominibus quod non bene potest sibi ordinari ita ut utile sit ei in hoc mundo et in futuro nisi secundum modum proprium. Huius autem scientie radix est scientia fidei: sed perfectio eius sunt scientie dispositionum que necessarie sunt ad regendas ciuitates et ciues earum. Secundum est scientia disponendi domum propriam per quam cognoscitur qualiter sibi vivendum sit cum uxore propria: et filiis et seruis: et cum omnibus domesticis suis. Tertium est scientia moralis qua cognoscitur qualis in se esse debeat homo. siue castus et utilis in suis moribus et proprietatibus. Et quoniam omnis homo vel est solus vel admixtus (Bl. c^{v}) aliis: admixtio autem vel est proprie cum domesticis sue domus vel communiter eius cum ciuibus. Idcirco hec scientia secundum has tres dispositiones diuiditur in tria sine dubio. Scientia vero speculatiua similiter diuiditur in tria: quorum primum dicitur scientia diuina et propria philosophia. Secundum dicitur scientia disciplinabilis uel mathematica et scientia media. Tertium vocatur scientia naturalis et scientia infima. Hec autem scientia non ob aliud diuiditur in tria: nisi quod omnia que intelliguntur vel sunt omnino extra materiam nec coheret corporibus conuertibilibus et mobilibus ut et ipse deus altissimus et angelus et unitas et causa et causatum conueniens et inconueniens et esse et priuatio et similia: ex quibus quedam sunt que impossibile est existere in materia: accidit tamen eis existere in materia: sicut est unitas et causa. corpus enim dicitur unum et dicitur causa: sicut dicitur etiam angelus: ex necessitate vero sua non habent existere in materiis: vel pendent ex materia: et hoc ex necessitate uno duorum modorum. Aut enim non possunt estimari sine materia propria unde homo vegetabile celum terra mare et relique species corporum: aut possunt estimari sine materia propria ut triangulus et rotundum et longum: hec enim quamuis non habent esse nisi cum sunt in materia propria: tamen quantum ad esse non debetur eis materia propria eo quod possunt poni in ferro ligno terra et aliis huiusmodi. Non sic homo qui

non potest intelligi nisi in materia propria que est caro ossa nerui etc. Si enim materia hominis ponatur lignum non erit homo. Quadratus enim siue sit in cera siue in ligno siue in aliis quibusdam pluribus semper quadratus erit. Hec enim possunt estimari et intelligi absque ulla consideratione materie. Scientia igitur que tractat tantum de his que sunt omnino extra materiam est theologia: que vero tractat de his que possunt estimari absque materia sed non habent esse nisi in materia est mathematica: que vero tractat de his que non habent esse nisi in materiis signatis est naturalis. Hec igitur causa est quare he scientie distribuuntur in tria. Speculatio igitur philosophie consistit in his tribus scientiis et in illis tribus.

Diese wenigen Auszüge stellen sehr einfach dar, wie trocken systematisch Ghazzâlî in diesem Werke verfährt und wie lehrreich dasselbe für die Characteristik des 5. Jahrhunderts d. H. in Beziehung auf philosophische Encyclopädistik ist, ehe Ibn Roschd seinen Kampf beginnt und al-Qazwînî mit seinem geschickten Compendium anfängt zu herrschen. Die Maqâçid bilden in der Geschichte der philosophischen Terminologie eine sichere Mittelstufe zwischen dem letztgenannten und dem syrisch-arabischen Sprachgebrauch der älteren Schule.

Die Anordnung der Wissenschaften erfordert noch eine Anmerkung. Die Mathematik an die Spitze des encyclopädischen Systems zu stellen versucht die arabische Speculation schon über ein Jahrhundert vor Ghazzâlî; Ibn Sînâ (Avicenna), welcher eine bedeutsame Stellung in der arabischen Encypädie einnimmt, geht in seinem nur aus einer Leydener Hs. bekannten al-Durr al-nažîm davon ab und stellt die Mathematik zuletzt ([60]). Die erste Gruppe bilden ihm die Humanitätswissenschaften (علم الادب), die zweite die Logik, die dritte die Metaphysik, die vierte die Naturwissenschaften (علم الطبيعى). An ihn lehnt sich Ghazzâlî durchaus, indem er die erste Gruppe fallen läfst.

Durch seinen in Beziehung auf den Islâm indifferenten Inhalt hat das Werk auch Verbreitung im Judenthum gefunden. Denn als Compendium in der Hauptsache der peripatetischen Philosophie, kaum berührt von Ghazzâlî's Mystik, noch weniger von seinem persischen Islâm, mufsten die Maqâçid die Aufmerksamkeit des speculierenden Judenthums in besonderer Weise erregen. Daher die vielen hebräischen Übersetzungen, welche sich handschriftlich besonders in Oxford, Leyden und Paris finden; als Übersetzer begegnet uns so Isaak Albalag, als Erläuterer Mose Narboni. Auch

der Umstand ist bemerkenswerth, dafs von den drei bekannten Hss. der Maqâçid zwei von Juden in hebräischen Buchstaben copirt sind ([61]).

Mit diesem Werke ist das von Ibn Khallikân aufgeführte مِعْيَار العلم ‚Wagschale der Wissenschaft' vollkommen identisch und über ein besonderes Verhältnifs desselben zu den Maqâçid und der lateinischen Übersetzung kein Zweifel mehr zu gestatten ([62]).

35) Am bekanntesten durch Schmölders Ausgabe und Übersetzung ist das kleine Werk المُنْقِذ من الضَّلَال ‚das vom Irrthum Befreiende', welches Ghazzâlî nach der zweiten Übernahme des Lehramts in Nîschâpûr und älter als fünfzig Jahr verfafste (vergl. den Text bei Schmölders S. 4). Indem darin alle Wandlungen seiner philosophischen Anschauungen dargelegt werden, welche einander bisweilen im schärfsten Gegensatz gegenüber stehen, ist es schwer diejenigen auszuscheiden, welche als das letzte sichere Ergebnifs der Ghazzâlîschen Speculation anzusehen wären. Dazu kommt, dafs der veröffentlichte Text kritisch nicht gesichert ist und einer neuen Vergleichung der Pariser Hs. (ms. ar. anc. fonds 884, 2) mit der Leydener (953 = 946, 1) bedürftig erscheint ([63]).

36) Den Charakter mehr der Sektenpolemik scheint das von Ibn Khallikân angeführte المَنْحول والمُنْتَحَل ‚die untergeschobenen und beanspruchten Lehren' getragen zu haben, welches wir nur aus einer in der Leipziger Universitätsbibliothek (Refâ'iyyah nr. 152) vorhandenen sehr heftigen Gegenschrift eines Ḥanbaliten kennen ([64]).

37) Ähnlich aber sichtlich stärker philosophisch gefärbt ist das المَضْنُون بِهِ عَنْ غَيْرِ اَهْلِهِ ‚das wider die Unwürdigen Aufgesammelte' welches Ibn Khallikân nicht näher, Ḥâjjî Khalifah gar nicht gekannt hat und das nur in einer Pariser Sammelhs. (ms. ar. anc. fonds 884, 3) erhalten ist ([65]) Der Titel bei Ibn Khallikân weicht ein wenig von dem in dieser Hs. gegebenen ab (vergl. schon G. de Slane's engl. Transl. II p. 624 nr. 5.).

38) Einen Ansatz zur Naturphilosophie macht Gh. in der ebenfalls nur aus einer Pariser Hs. (ms. ar. anc. fonds 422) bekannten kleinen Abhandlung الحِكْمَة فى المَخْلوقات ‚die Weisheit in der Schöpfung', in deren Titel die vollkommen teleologische Tendenz und damit zugleich die philosopische

Schwäche hinlänglich angedeutet ist. Ḥâjjî Khalîfah hat das Werk nicht unter diesem Titel (66).

39) Auf der Grenze des Populärphilosophischen und des Encyclopädischen steht die فاتحة العلوم ,die Eröffnerin der Wissenschaften', welches Werk in einer Florentiner (Assemani Cat. Medic. p. 330 f. nr. 190) und in einer Pariser Hs. (ms. ar. anc. fonds 918) erhalten ist. Es zerfällt in beiden in sieben Capitel und Assemani fand in dem ihm vorliegenden Exemplar mit Unrecht ein Fragment. Es steht in einem näheren Zusammenhange mit dem ersten Theile der ,Wiederbelebung der Religionswissenschaften' ohne darum ein Auszug davon zu sein, wie Herbelot vermuthete (67). Den Inhalt bildet die Würde der Wissenschaft, die Stellung ihrer Lehrer und Schüler, und man wird hier und da an Burhân-addîn al-Zarnûjî erinnert, mit welchem Ghazzâlî gleichen Zweck verfolgte.

40) Endlich ist noch zu erwähnen das persische Buch der ,Rubine der Wissenschaften' يواقيت العلوم welches Hammer-Purgstall (O Kind! p. XV nr. 11) mit etwas veränderten Titel als Qorâncommentar, Wüstenfeld (Akad. der Araber p. 18 nr. 62) richtiger schon dem Titel nach als ein encyclopädisches deutet. In der Wiener Hs. (Hammer-Purgstall's Verzeichnifs nr. 1) legt die Unterschrift indefs die Abfassung sehr richtig dem im J. d. H. 606 verstorbenen Imâm Fakhr-addîn Râzî bei, dessen aus den حدائق الانوار (Berliner Hs. Sprenger 1944 und Pariser ms. Pers. 212, 1) und aus den جوامع العلوم (einzige Hs. zu Leyden, Dozy nr. 16) bekanntes System wir auch hier wieder finden und den wir somit als Bearbeiter von drei Encyclopädien kennen; es ist darnach die nicht etwa auf Einsicht einer Hs. beruhende Angabe Ḥâjjî Kh. (VI p. 515 f. nr. 14482) zu verbessern (68).

Diese Übersicht der litterarischen Thätigkeit des grofsen Theologen und Philosophen zeigt schon die ganze ihm eigenthümliche Beweglichkeit, welche ihm leicht den Verdacht der durchaus unphilosophischen Encyclopädistik zuziehen könnte. Aber nicht durch eine solche nur stofflich ansammelnde, veräufserlichende Thätigkeit ist die Energie seines Denkens gebrochen worden, sondern durch den Glauben, und das vollste Maafs der Skepsis schüttet er als vermeintlich treuer Vorkämpfer der Orthodoxie über die Ergebnisse der Philosophie aus. Man darf sich darüber nicht täuschen, wenn er im Eingang seiner ,Wiederbelebung der Religionswissenschaften' den Wis-

senden oder Gelehrten stellt; hier wie in ähnlich übertreibenden Lobreden der späteren schlechtesten türkischen Zeiten ist immer von einer beschränkten, dienenden Wissenschaft die Rede.

Es werden Ghazzâlî's Auseinandersetzungen durchweg von der unwissenschaftlichen Unterscheidung eines nützlichen und schädlichen Wissens beherrscht. In dem ebengenannten Werke befindet er sich an der Stelle, wo er den Werth des Wissens nach den Aufführungen des Qorâns und der Überlieferung durch Vernunftbeweise zu begründen versucht, einen Augenblick auf dem rechten philosophischen Wege: er setzt das Wissen und Erkennen (denn das eigentliche Denken fehlt der arabischen Sprache und mithin auch der arabischen Anschauung überhaupt) ([69]) als die Wurzel; die That ist die Folge. Es scheint damit vollkommen die Berechtigung des Instinctiven aufgehoben und alles in die Sphäre des Begreifens gerückt. Aber zuletzt finden wir ihn als Çûfî ganz im Gegensatz dazu.

Überhaupt wird Ghazzâlî's philosophisches System, so weit ein solches sich bei seinen mystischen Schwankungen abzeichnen läfst, eigentlich nur aus der ‚Wiederbelebung der Religionswissenschaften' dargestellt werden können. Hier geht er auf ein geschlossenes Ganzes aus und was er hier also giebt, darf als der sicherste Ausdruck einer ganz bestimmten und meist klar begründeten Ansicht angesehen werden. Nicht alle Theile des umfassenden Werkes haben in dieser Rücksicht eine gleiche Bedeutung; am wenigsten die späteren, welche natürlich der muhammedanische Orient selbst am höchsten schätzt, welche lediglich çûfischen Inhalts sind und deshalb besonders in Indien und Persien die gröfste handschriftliche Verbreitung gefunden haben. Rein theoretischer Natur ist das erste der vierzig Bücher, welches vom Wissen handelt und von welchem ich daher einige bemerkenswerthe Auszüge oben gegeben habe. Nachdem er dort den eben berührten unwissenschaftlichen Unterschied zwischen lobenswerthem und tadelnswerthem Wissen begründet hat, wobei Dichtkunst und Geschichtwissenschaft als dem Wesen nach gleichgültig erscheinen, kommt er auf die Philosophie. Ihren Einheitspunkt und Organismus aber kennt er nicht, denn er hält sie nicht für Eine Wissenschaft, sondern für eine Zusammensetzung aus vier Wissenschaften, so dafs also auch hier die ihm mehrfach beliebte Viertheilung wiedererscheint; es ist dasselbe System wie das der Maqâçid. Zuerst stehen die

mathematischen Wissenschaften, dann die Logik, an der dritten Stelle die Metaphysik, welche er aber in das unbedingteste Abhängigkeitsverhältnifs zur Theologie bringt und eigentlich nur zur Methodisierung und Disciplinierung der in den falschen theologischen Richtungen auftretenden Willkür bestimmt, so dafs sie in dem Zeitalter einer einfachen, ergeben gottesfürchtigen Theologie ganz überflüssig sein würde. Als die vierte philosophische Wissenschaft bezeichnet er die Naturwissenschaft, deren Berührung mit der Medicin er hervorhebt, deren bisweilen feindliche Stellung zur Theologie er auch hier nicht vergifst zu betonen. In dem letzteren Falle sind die Naturwissenschaften ohne weiteres zu verwerfen.

Weiterhin ist das Bedeutendste die Auslassung über das عَقْل Verstand und Vernunft. Auch hier tritt die Viertheilung ein; er nimmt zwei Arten der Vernunft als natürlich gegeben an, und zwei als angeeignet. Bei der Definition der ersten einfachen Vernunft knüpft er an eine Äufserung des vortrefflichen Çûfî Ḥârith al-Muḥâsibî an, welcher schon fast drei Jahrhunderte vor Ghazzâlî über diese Fragen nachsann und mit dessen bemerkenswerthen حوادا القلوب dem ältesten Litteraturdenkmal des Çufismus vor Kurzem A. Sprenger uns bekannt gemacht hat ([70]). Die Vernunft ist die formale Kraft, welche den Menschen wesentlich vom Thiere unterscheidet und ihn befähigt zu beobachten, zu erfahren und zu schliefsen. Eine zweite Vernuft ist die, für welche Ghazzâlî bereits den werdenden Menschen voraussetzt; principiell ist sie freilich von jener ersten nicht verschieden. Ghazzâlî sieht in ihr gewifsermafsen das System der Grundbegriffe vom Möglichen und Unmöglichen u. s. w., ohne sich weiter darüber zu fragen, ob diese Grundbegriffe angeboren oder durch Erfahrung gewonnen seien. Der Erfahrung stellt er sie jedenfalls gegenüber, denn von diesen beiden Arten der Vernunft unterscheidet er eine dritte und vierte. Unter der dritten versteht er die Erfahrung im Allgemeinen, unter der vierten den letzten Gewinn derselben an Weisheit und Ruhe. Die beiden mittleren Arten tragen etwas Instinctives an sich, die erste und vierte verhalten sich wie Grund und Vollendung. Aber er geht den graden Weg dieser Betrachtung nicht weiter, sondern zu diesen anziehenden psychologischen Fragen kehrt er erst nach einer Unterbrechung von neunzehn Capiteln, welche sich lediglich mit Theologie beschäftigen, mit dem 21sten zurück. Bei der Erörterung des Begriffes des Gemüthes قلب

kommt das wichtige Verhältnifs zur Sprache, in welchem die Intuition des Çûfî zu der Erkenntnifs des Speculierenden steht: leider verlassen mich an dieser bedeutsamen Stelle grade die authentischen Hss. und ich mufs mich mit den Auszügen begnügen. Ghazzâlî kommt hier noch weniger als beim Geist عقل (Intelligenz) zu einer scharfen Begriffsbestimmung: nur in kühnen Vergleichen sucht er das unfafsbare Gemüth zu beschreiben.

Hier aber tritt ein fast verhältnifsvolles Moment mit ganzer Gestalt heraus, dessen Betrachtung die Philosophiegeschichte zu versäumen pflegt: die Incommensurabilität zwischen einer Nationalsprache und der Freiheit des Denkens. Im Arabischen findet die Speculation, welche aus der gewaltigen universalen griechischen Sprache in ein neues Gebiet eintritt, an der fremden Sprachindividualität eine unüberwindliche Schranke, und die Schicksale der arabischen, wie aller semitischen Philosophie sind mehr als durch politische Dinge, durch die Sprachform bedingt gewesen. Nicht einmal für Denken ist ein vollkommen zutreffender Ausdruck vorhanden. Gewöhnlich braucht man dafür فكر, welches aber kaum viel mehr als das praktische Überlegen bezeichnet; auch wird حسب ‚rechnen' auf das Summieren der Schlufsfolgen nes Denkens übertragen, und in überaus sinnlicher Weise fafst das sehr seltene باه eigentlich ‚begatten' den Begriff. Der Ausdruck منطق für Logik lehnt sich ganz mechanisch an λόγος als ‚Rede', verglichen نطق (71).

Aber weder den philosophischen Sprachgebrauch der Araber habe ich hier im Einzelnen darzustellen, noch etwa das System Ghazzâlî's zu entwickeln. Die von mir gemachten litterarischen Mittheilungen sollen den sichern Weg dazu bahnen, wie Flügel mit al-Kindî gethan hat. Eine eingehende Darstellung seiner Anschauungen darf aber Ghazzâlî ohne allen Zweifel in Anspruch nehmen, weil er nicht ein einsamer Skeptiker war, sondern die Philosophie unter seinem Volke mit bestimmt hat. Eigenthümlich ist, wie die Nachwelt sich in seine Hauptwerke theilt. Die späteren mystischen Theile seiner ‚Wiederbelebung der Religionswissenschaften' hat besonders das muḥammedanische Indien abgeschrieben und gelesen; das Tahâfut und die Maqâçid sind uns durch den westlichen Islâm und durch das Judenthum erhalten worden; die einzig nachweisbare Hs. des Tahâfut in Rom und die beste der Maqâçid in Berlin sind maghrebinisch; die beiden anderen des letzteren Werkes in hebräischer Schrift. Nichts kann die Wichtigkeit der

Ghazzâlîschen Philosophie mehr beweisen als die Stellung, welche Ibn Roschd ihr gegenüber einnimmt und welche in ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung geistvoll von E. Renan gezeichnet worden ist. Unter denen, welche Ghazzâlî's Wege weitergehn, ragt besonders der schon einmal genannte Fakhr-addîn al-Râzî am Ende des 6. Jahrhunderts d. H. hervor. Seine ‚morgenländischen Untersuchungen' (المباحث المشرقية) welche ich aus einer sehr guten Handschrift unserer Kgl. Bibliothek kenne (72), lehnen sich in ihrer Polemik gegen platonische, aristotelische und griechisch-arabische Philosophie überhaupt eng an Ghazzâlî's Gedanken in dem Tahâfut und in den Maqâçid an.

Anmerkungen.

Hier will ich zugleich einige Nachweisungen über solche Werke Ghazzâlî's, welche ich nicht aus eigener Ansicht kenne und oben übergangen habe, nachtragen, um das Bibliographische möglichst vollständig zusammenzubringen. Was die neuhebräische Litteratur etwa darbietet, überlasse ich billig dem glücklichen Scharfsinn Steinschneiders.

(1) (S. 243). Die fünf Hss. der Königl. Bibliothek sind folgende: a) Ms. Sprenger nr. 360 von 372 Blättern in klein Folio, Baumwollenpapier, etwas von Wasser durchzogen ohne dafs jedoch der Text bis zur Unleserlichkeit gelitten hätte, gutes Neskhî vom J. d. H. 971 = Chr. 156¾ (die Unterschrift sagt وقد وقع الفراغ من تسويد هذه النسخة الشريفة والنفحات اللطيفة بعون الله وحسن توفيقه يوم الجمعه ٢ من شهر ربيع الاخر فى السنة الحادى وسبعون وتسعمايه) 23 Zeilen die volle Seite, rothe Randlinien, verzierter Anfang; — b) Ms. or. quart. 383 von 426 Blättern grofs Octav, Baumwollenpapier, gutes Neskhî vom J. d. H. 1021 = Chr. 161⅔ (Bl. 426r تمام شد كتاب نفحات بعون الملك المجيب الدعوات در روز چهار شنبه بتاريخ هفدهم ماه جمادى الاولى سنه هزار بيست ويك) 15 Zeilen die Seite, verzierte Randlinien; — c) Ms. Sprenger nr. 359 von 473 Blättern grofs Octav, dünnes orientalisches Papier, der vorhergehenden Hs. ziemlich gleichzeitig, vielleicht etwas älter, Anfang und Ende von jüngerer Hand ergänzt, flüchtiges aber correctes Neskhî, 15 Zeilen die Seite, werthvolle Randglossen; — d) Ms. Petermann nr. 706 von 502 Blättern klein Quart, orientalisches Papier, sehr zierliches Nestaʿlîq des 16—17. Jahrhunderts, 15 Zeilen die Seite, goldene Randlinien, am Anfang und Ende von einer feinen jüngeren Hand ergänzt, die Randglossen meist mit denen der vorhergehenden Handschrift übereinstimmend. Die dazu gehörigen Glossen des ʿAbd al-Ghafûr al-Lârî sind in der Sprenger'schen Hss. 363 (in einem Octavband von 144 Blättern, flüchtiges Neskhî des 16.—17. Jahrh.) nicht vollständig erhalten; — e) Ms. or. fol. 271 von 317 Blättern Quart, orientalisches Papier, Nestaʿlîq etwa des 16. Jahrhunderts. Diese und die unter a) bezeichnete Handschrift haben am Ende ein auf die Zeit der Abfassung bezügliches Rubâʿî:

این نسخه مقتبس از انفاس کرام
کزوی نفحات انست آید بمشام
از هجرت خیر بشر وفخر انام
درهشتصد هشتاد وسیم گشت تمام

Aufserdem vergleiche man Ibn Khallikân ed. Wüstenfeld VI p. 114 nr. 599, publ. par G. de Slane p. 649, engl. transl. II p. 621 f.; Abulfedae Ann. 3 p. 374 f. und aufser den oben genannten europäischen Darstellungen noch de Rossi Dizion. stor. p. 80, Jourdain in der Biogr.

univers. I p. 567, Wüstenfeld Akad. der Araber p. 13 f. und Hammer-Purgstall Arab. Litt.-Gesch. VI p. 292, 303 und 404.

(2) (S. 246). Die abweichenden Lesarten der Hss. sind ohne Belang und beschränken sich auf Kleinigkeiten; für den verwirrten letzten Theil der Biographie geben sie keine Hilfsmittel. Die Erläuterungen des ʿAbd al-Ghafûr al-Lârî beziehen sich hauptsächlich auf einzelnes Arabisches; seine wichtigste Bemerkung über den Namen Ghazzâlî's soll sogleich mitgetheilt werden.

(3) (S. 247). Über die Herkunft des Namens غزّالی von غزّاله einem Dorfe (ده) bei Ṭûs sagen der ebengenannte Commentar und die Randglossen der beiden Hss. ms. Sprenger nr. 359 und ms. Petermann nr. 706 das Bestimmteste; ʿAbd al-Ghafûr al-Lârî nämlich sagt (Bl. 100v der Sprengerschen Handschrift): چنین گویند که غزالی منسوبست بغزاله بتشدید زاء معجمه دهیست از دهبا طوس که اکنون اثر او باقیست dessen letzte Worte die sonst ganz übereinstimmenden Glossen der genannten Hss. richtiger so geben که اکنون اثر آن باقی نیست. Das Teschdîd und die geographische Beziehung des Namens stehen also vollständig sicher. Auch al-Soyûṭî in seinem Lubb bestätigt das, und nachdem von Fleischer bereits 1831 aus einer Dresdener Hs. (Catal. Codd. or. Dresd. p. 94) eine ganz übereinstimmende Mittheilung gemacht worden war, durfte eine andere Lesung und Ableitung nicht mehr gestattet werden. Welches Recht die kritische Verdammungsformel am Rande einer Leipziger Hs. (Fleischer Codd. or. Senat. Lips. p. 366) bezüglich des Teschdîd habe: نقل من الامام الغزالی انّه قال انا غزالی بتخفیف الزا منسوب الی غزالی قریة من قری طوس وتشدید الزاء خطاء ٥ وقال رحم اللّه من شدّد خففنی läfst sich nicht sagen; die Hs. welche sie enthält, ist jung. Jedenfalls steht auch durch sie die geographische Beziehung fest. Über die demnach unstatthafte Ableitung des Namens von des Philosophen Vater als einem ‚Baumwollenhändler' oder ‚Spinner' vergl. noch Ibn Khallikân und Abulfeda (III p. 376) Schmölders in Ersch und Grubers Encycl. I Th. 66 p. 251 Anm.

(4) (S. 247). Diesen ersten Lehrer nennt ausdrücklich Ibn Khallikân. Die Lesart الراذكانی bei Wüstenfeld ist die richtige, vergl. al-Soyûṭî's Lubb. Über den in Jâmî's Biographie mit Berufung auf Ghazzâlî selbst genannten Schaikh Abû ʿAlî al-Fârmadhî weifs ich nichts näheres beizubringen.

(5) (S. 247). Über den grofsen Schâfiʿiten Abûl-maʿâlî al-Juweinî handelt Ibn Khallikân ed. Wüstenfeld IV p. 85 nr. 388, publ. par G. de Slane p. 401 f., engl. transl. II p. 120 f., Wüstenfeld Akad. der Araber p. 30 f. und Hammer-Purgstall Ar. L.-G. VI p. 317 f. Dieser Theolog und Jurist vereinigte in sich allerdings die Eigenthümlichkeiten, welche eine Natur wie al-Ghazzâlî's sich unterwerfen mufsten. Schon die Reihe seiner Schriften, welche Ibn Khallikân aufzählt, zeigt ein bedeutendes Streben nach principieller Erkenntnifs, und in dieser Beziehung ist auch das mir augenblicklich allein zugängliche Werk über die Gesetzquellen

(الورقات) ungeachtet seiner Einhüllung in Commentar und Supercommentar (ms. Sprenger 596) wichtig. — Übrigens ist oben S. 247 das Todesjahr durch einen Druckfehler falsch auf 473 statt 478 angegeben; das christliche Datum ist richtig.

(6) (S. 248). Vergl. Ibn Khallikân in Ghazzâlî's Biographie und in der des Nizâm-ul-mulk ed. Wüstenfeld II p. 115 nr. 178 publ. par G. de Slane p. 212, engl. transl. I p. 413, Wüstenfeld Akad. der Ar. p. 8, Hammer-Purgstall Al. L.-G. VI p. 121 f.

(7) (S. 248). Über die Sekte der Ta'limiten, einer khurâsânischen Abzweigung der Bâtiniten vergl. man Ghazzâlî's eigenen aber sehr unzulänglichen Bericht in seinem Munqidh p. 26 f. des arabischen Textes und p. 43 f. der Übersetzung von Schmölders, der dazu im Essai p. 201 f. Einiges beigebracht hat, vor Allem aber al-Shahrastânî publ. by Cureton p. 147 f., übers. von Haarbrücker I p. 221 f. Grade zu Ghazzâlî's Zeit seit dem J. d. H. 483 (1090 Chr.) hatten die Bewegungen dieser Sekte einen neuen Anstofs gewonnen: Hasan Ibn Muhammed al-Çabbâh schrieb einen persischen von Shahrastânî arabisch überarbeiteten Abrifs dieser Lehre. Wenn unser Philosoph sie für unwissend erklärt, so kann er im wesenlichen damit nur ihre Unwissenheit in der Rechtgläubigkeit, ihre Ketzerei meinen. Dafs sie sich mit Philosophie beschäftigten, giebt er selbst zu.

(8) (S. 248). Über die Zeit der Pilgerfahrt nach Mekka kann gestritten werden. Ich trage kein Bedenken, der einstimmigen Nachricht der Biographen zu glauben, dafs Gh. sofort nach Mekka pilgerte. In der gewaltsamen Erregung seines Gemüthes mufste er die dringendste Aufforderung zur Erfüllung dieser religiösen Pflicht finden. Die dem widersprechende Stelle in Gh. eigenem Werk Munqidh, welche Schmölders hervorhebt, ist doch nicht von dem Gewicht, da ich diese ganze Schrift für nicht sehr treu halte. Es sind Gedächtnifsfehler darin, um nicht zu sagen absichtliche Veränderungen.

(9) (S. 248). Seine Rückkehr nach Nischâpûr trat Gh. lant seiner eigenen Mittheilung im Dhûlqa'dah des J. 499 (1106 Juli) an, vergl. Munqidh p. 55, Schmölders Übers. p. 76. Das ist ein unzweifelhafter Irrthum. Der Almorawide Yûsuf Ibn Tâschifîn, auf welchen Gh. so bestimmte Hoffnungen setzt, starb erst im Muharran 500 d. H. (Chr. 406 Sept.), womit der früheste Zeitpunkt der Rückkehr gegeben ist. Vergl. über den Fürsten Maqqarî bei Gayangos II p. 275—302.

(10) (S. 248). Muhammed Ibn Malikschâh hatte den Thron bereits 498 (110$\frac{4}{5}$) bestiegen, vergl. Mirchond's Hist. Seldsch. ed. Vullers p. 161 f.

(11) (S. 249). Das oben angegebene Todesjahr beruht auf der Übereinstimmung fast aller Biographen. Indefs findet sich auch dafür das J. 504, so in der Miscellanhs. ms. Diez. A. or. oct. 170 Bl. 15v. Ich wufste aber durchaus keine genügenden Quellen für diese Angabe aufzufinden.

(12) (S. 249). Die Werke Gh.'s werden mehr oder weniger vollständig aufgezählt von Ibn Khallikân, Wüstenfeld Akad. der Araber p. 14—18, Pusey Catal. Codd. Orient. II p. 563

nach Ibn Khallikân, Tâj-addîn al-Subkî und Ibn al-Mulaqqîn, Goldenthal in der Vorrede zu den מאזני צדק p. XIII—XIX, Schmölders Essai p. 213 f.

(13) (S. 249). Ibn al-Mulaqqin bei Pusey II p. 563.

(14) (S. 249). Ich meine die hebräische Hs. der kaiserl. Bibliothek zu Paris anc. fonds 314, welche eine unvollständige Abhandlung über Physik enthält und im alten Catalog al-Fârâbî beigelegt wird. Schon Schmölders Essai p. 214 Anm. bezeichnet es mit Recht als Ghazzâlisch.

(15) (S. 250). Vergl. Ḥâjjî Kh. I p. 243 nr. 442, II p. 646 nr. 4293. Es giebt wohl aufser den oben angeführten Hss. nur noch zwei, eine in der öffentlichen kaiserl. Bibliothek zu St. Petersburg vom J. d. H. 1101 (vergl. Dorn's Catalogue p. 27 nr. 1101) und eine im British Museum vom J. d. H. 1204 (Cureton II p. 94 nr. 143). Die älteste unter allen ist die Sprengersche nr. 763 in einem guten kräftigen Neskhi vom J. d. H. 793; die Leydener ist von einer türkischen Hand und viel jünger. Die Gliederung des Inhalts ist folgende:

I القسم الاول فى جُمَل العلوم واصولها in 10 اصل nämlich: 1 الذات, 2 التقديس, 3 القدرة, 4 العلم, 5 الارادة, 6 السمع والبصر, 7 الكلام, 8 الافعال, 9 اليوم الاخر, 10) النبوّة und Khâtimah;

II القسم الثانى فى الاعمال الظاهرة: 1 الصلوة, 2 الزكوة, 3 الصيام, 4 الحج, 5 قرآة القران, 6 الذكر, 7 طلب الحلال, 8 حقوق المسلمين, 9 الامر المعروف, 10 الاتباع السنه und Khâtimah;

III القسم الثالث فى تزكية القلب عن الاخلاق المذمومة: 1 الطعام, 2 الكلام, 3 الغضب, 4 الحسد, 5 النحل وحبّ المال, 6 الرعونه وحبّ الجاه, 7 حبّ الدنيا, 8 الكبر, 9 العجب, 10 الريا und Khâtimah;

IV القسم الرابع فى الاخلاق المحمودة: 1 التوبه, 2 الخوف, 3 الزهد, 4 الصبر, 5 الشكر, 6 اخلاص الصدق, 7 التوكّل, 8 المحبّة, 9 الرضا, 10 ذكر الموت und eine Khâtimah mit der besonderen Überschrift مناظرة النفس.

Wer hierzu nur die oben p. 254 gegebene Übersicht der ‚Religionswissenschaften' vergleicht, wird die nahe Verwandtschaft dieses Werkes mit dem vorliegenden leicht erkennen.

(16) (S. 250). Die eine Hs., welche ganz bestimmt die Abfassung des Werkes dem Bruder al-Ghazzâlî's Aḥmed beilegt, ist die in dem Miscellanbande Ms. or. quart. 43 Bl. 107—130 enthaltene. Dafs dieselbe der jüngeren Zeit angehört, hat kein Bedenken. Von den drei Sprenger'schen Hss. ist nr. 760 datirt und gehört in das J. d. H. 1005, die beiden anderen sind indefs älter. Eine fünfte befindet sich im Escurial (Casiri I p. 532) nr. 1561, 1. Damit ist das كتاب التوحيد bei Ḥâjjî Kh. V p. 66 identisch, wie die Anfangsworte ergeben, so dafs also in Wüstenfeld's Verzeichnifs nr. 19 und 22 zusammenfallen müssen. Ḥâjjî Kh. nennt als Verf. ausdrücklich Aḥmed.

([17]) (S. 251). Ich weifs nicht, ob aufser der von Wüstenfeld unter nr. 20 angeführten Hs. der Bodleiana (Pusey II nr. 68) sich noch andere finden. Eine mit ihr nahe verwandte Abhandlung, welche leicht mit der oben unter nr. 6 angeführten verwechselt werden könnte, ist die mir nur in einer Sprenger'schen Miscellanhs. (nr. 1968 Bl. 16ᵛ—21ʳ) zugängliche العقيدة القدسية, welche über Gottes Wesen und Eigenschaften handelt. Ich glaube nicht mehr, in ihr die Grundschrift der von anderen überarbeiteten Risâlah Qudsiyyah suchen zu dürfen. Ihr Anfang lautet: الحمد المعرفة التنزية الحياة والقدرة العلم الارادة السمع والبصر الكلام الافعال معنى العقيدة u. s. w.

([18]) (S. 251). Bei Ḥâjjî Kh. VI p. 89 nr. 12790 trägt dasselbe Ghazzâlî'sche Werk den Titel مقصد الاسنى فى شرح الاسمآء الحسنى, während unter der folgenden Nummer mit dem oben angegebenen Titel ein Werk des ʿAzîz Muḥammed al-Nasafî angegeben wird. Aber der Textanfang der mir vorliegenden Hss. mit diesem Titel stimmt zu dem bei Ḥâjjî Kh. unter dem مقصد الاسنى. In dem kleinen Verzeichnifs Ghazzâlî'scher Werke, welche sich in der fürstlichen Bibliothek von Granada befanden, aus dem J. d. H. 611 (bei Casiri I p. 465 nr. 1125) heifst das Werk wie bei Ḥâjjî Kh. Der hebräischen Übersetzung desselben unter dem Titel שמות האל העצמיים oder אשמיה אללה אלחצני gedenkt Zunz in der bemerkenswerthen Übersicht bei Naumann, Cat. Codd. Mss. Bibl. Sen. Lips. p. 327.

([19]) (S. 251). Ḥâjjî Kh. hat das Werk nicht. Unter dem Titel الدرّة الفاخرة kommt es mehrfach in der Bodleiana vor: 155, 2; 331, 3. Die genannte Petermann'sche Hs. hat den bei Ḥ. Kh. auch nicht vorkommenden Titel اللآلى الفاخرة; die Hs. der Bodl. 304, 2 hat nur den zweiten Theil des كتاب فيه كشف علوم الاخرة. In welchem Zusammenhange damit die in der Hs. Escurial 784, 3 (Casiri I p. 232) enthaltene Schrift stehe, läfst sich nicht sagen.

([20]) (S. 252). Man kann freilich zweifeln, ob damals schon das nicht sehr correcte Beziehungsadjectiv قدسى von Jerusalem gebraucht wurde. Die Überarbeitung des Imâm Muḥammed Ibn Humâm-addîn † 861 d. H. (Chr. $145\frac{6}{7}$) beginnt in der Sprenger'schen Hs. so: قال العبد الضعيف محمد بن همام الدين ، الحمد لله بارى الامم ومولى النعم الذى لا رادّ لما حكم ولا مانع لما أعطى und weiterhin وبعد فان بعض الفقرا من الاخوان كان قد شرع فى قرآءة الرسالة القدسية للامام الحجة ابى حامد الغزالى u. s. w

([21]) (S. 252). اقتصاد als Verbalnomen der 8. Classe übersetzt man statt ‚libellus modicus' besser durch ‚Wahl des rechten Weges.' Unter den oben bezeichneten Hss. des Escurials befindet sich ein anonymer Commentar.

([22]) (S. 252). Ich vermuthe, dafs diesem sonst nicht erwähnten Werke über die Reinigung der Seele von den Affecten die im Munqidh (p. 34 des Textes und p. 52 der Übers.) von Gh. selbst angeführte Schrift المستطهرى (oder المستظهرى?) entspreche. Ḥâjjî Kh. scheint es als جامع الحقايق nicht zu kennen; über المستظهرى sagt er V p. 525 nr. 11942 nichts. In wie weit, was freilich zur Bestätigung meiner Vermuthung nöthig wäre darzulegen,

in dem جامع الحقايق der Upsalischen Hs. Taʿlîmitische Irrthümer bestritten werden, kann natürlich ohne Einsicht dieser Hs. nicht gesagt werden.

(23) (S. 253). Die angeführte Abhandlung in der Leydener Hs. beginnt: الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد واله وسلم ؞ سئل الشيخ الامام الاوحد ابو حامد محمد بن محمد الغزالى رضى الله عنه عن قوله تعالى فاذا سويته و نفخت فيه من روحى ؞ ما لتسويه وما النفخ وما الروح ؞ فقال التسويه فعل فى المحل القابل للروح وهو الطين فى حق آدم عليه السلام u.s.w. Als besonderes Buch wird es unter dem Titel كتاب النفخ والتسوية in dem kleinen Verzeichnifs der Hs. bei Casiri I p. 465 nr. 1125 vom J. d. H. 611 erwähnt. Aufserdem sind von Ghazzâli noch folgende theologische Werke anzuführen:

a) eine Streitschrift gegen Ketzerei, von Gh. selbst angeführt in seinem Munqidh (p. 21 des arab. Textes, p. 37 der Übers.) unter dem Titel كتاب فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة und als besonderes Werk in dem Verzeichnifs Ghazzâli'scher Schriften in der fürstlichen Bibliothek von Granada bei Casiri I p. 465 nr. 1125 aus dem J. 611 d. H. Diese Schrift ist besonders unter dem Titel الرد على الباطنية gegangen, übrigens von so grofsem über die Anschauungen des Islam hinausreichenden Interesse gewesen, dafs man sie unter dem Titel הבדל בין הישמעאלי' ואלזנדק in das Hebräische übersetzte, vergl. Zunz Cat. Codd. Sen. Lips. p. 327.

b) حجة الحق eine taʿlîmitische Streitschrift, von Gh. am angeführten Orte erwähnt.

c) مفصل الخلاف desgleichen, in 22 Façl.

d) الدرج المرقوم بالجداول desgleichen.

e) Polemischen Inhalts war vielleicht auch das in der bereits mehrfach bemerkten Hs. bei Casiri I p. 465 angeführte الانتصار على الامام الزناتى.

f) In der Leydener Hs. nr. 244 (= 177, 7) Bl. 103r—108v findet sich eine Gelegenheitsabhandlung über die Erkenntnifs Gottes رسالة فى بيان معرفة الله mit den Anfangsworten: راسلتنى وفقك الله عن مسئلة اشتبهت عليك على انه لا يبلغ فهم واحد منّا ان كان عزيز الفهم والعلم ان يحيط علم بالجسمانيات والروحانيات u. s. w.

g) Das von Wüstenfeld unter nr. 31 erwähnte, in der Leydener Hs. nr. 175 enthaltene Traditionswerk ‚über Sitten und Gewohnheiten des Propheten' habe ich nicht gesehen.

(24) (S. 253). Vergl. Ḥâjjî Kh. I p. 180. Wer das gangbare Wort zuerst gesprochen hat, dafs die ‚Wiederbelebung der Religionswissenschaften' alle etwa untergegangenen Werke über den muḥammedanischen Glauben ersetzen könnte, weifs man nicht; er war übrigens in Irrthum befangen.

(25) (S. 254). Auch die Leydener Hs. nr. 408b (= nr. 645), welche ich nur rasch benutzte, gab keinen Ersatz; obgleich ein dritter Band, enthält sie doch nicht etwa das dritte Viertel des Ganzen, sondern die zweite Hälfte des zweiten, grade leider vom 16. Buche ab.

(26) (S. 254). Andere Bearbeiter zählt noch Ḥâjjî Kh. I p. 182 f. und danach Wüsten-

feld nr. 6 auf. Von dem oben erwähnten Auszuge des Verfassers befindet sich auch eine Hs. in Oxford, Bodleiana nr. 324 und im Escurial nr. 727 (Casiri I p. 219). Der Auszug des Abûl-ʿAbbâs Aḥmed Ben Mûsâ Ben Yûnus al-Mauçilî † 622 d. H. (1225 Chr.) hat einen so mäfsigen Umfang (die Oxforder Hs. vom J. 708 d. H. bei Uri I p. 62 nr. 121, 2 zählt nur 27 Bl.), dafs es fast bedenklich erscheint, in dem von Amîr Maḥmûd al-Khuwârizmî im J. d. H. 852 gelieferten Werke (Hs. vom J. d. H. 868 im Escurial nr. 1562 bei Casiri I p. 533) nur wieder einen Auszug davon zu sehen: die letztgenannte Bearbeitung beginnt nach Casiri mit den Worten اعلم أن العلم. Ebenfalls von einem Khuwârizmier rührt ein andrer Auszug in der Hs. des British Museum 740 (Cureton II p. 337) her, nämlich von Jamâl-addîn Muḥammed Ibn ʿAbdallah al-Khuwârizmî al-Shâfiʿî, der aber nicht mit dem vorhergehenden zusammen geworfen werden darf. Von den wenigen aufserdem bei Ḥâjjî Kh. genannten Bearbeitern (unter ihnen al-Soyûṭî) kenne ich keine Hss.

([27]) (S. 260). Von den Gegenschriften kenne ich keine aus eigener Anschauung. Die erste, wenn wir Ḥâjjî Kh. I p. 181 glauben wollen, ging aus dem Abendlande unter d. Titel الاملآء فى الرد على الاحيآء anonym hervor; Abûlfaraj Ibn al-Jauzî † 597 d. H. schrieb mehrfach dagegen, theils besonders in seinem اعلام الأحيآء باغلاط الاحيا, theils in anderen Schriften gelegentlich. Er mufste bei der vorwiegend praktischen Richtung einer grofsen Zahl seiner Werke auch besondere Veranlassung dazu finden.

([28] (S. 261). Wüstenfeld unter nr. 18 gedenkt aufserdem noch einer Münchener Hs. (nr. 77). Der bei Ḥâjjî Kh. nicht gegebene Anfang lautet: الحمد لله حقّ حمد والصلوة على خير خلقه محمد رسوله وعبده وعلى آله واصحابه من بعد فاعلم ايّها الحريص على اقتباس العلم المظهر من نفسك صدق الرغبة فيه وفرط التعطّف اليه انّك كنت تقصد بطلب العلم المنافسة والمباهاة u. s. w. Dafs er vorher die Wiederbelebung der Religionswissenschaften geschrieben habe, setzt der Verfasser ausdrücklich an mehreren Stellen voraus. Zu bemerken ist, dafs hier die beliebte Viertheilung nicht statt findet, sondern alles, nachdem er vom Wissen im Allgemeinen einleitungsweise kurz gehandelt hat, an die Betrachtung von drei Punkten, Gehorsam (باداء الطاعات), Vermeidung des Trotzes (ترك المعاصى) und Menschenverkehr (مخالطة الخلق) angelehnt ist. Der Verfasser wünscht das Ganze als Einleitung für Jünglinge zu den höheren, in der ‚Wiederbelebung der Religionswissenschaften' niedergelegten çûfischen Geheimnissen angesehn zu wissen.

([29]) (S. 261). Vergl. noch Delitzsch in Naumann's Cat. Libr. mss. bibl. Sen. Lips. p. 285, 303; Schmölders' Essai p. 239, 242, 249, 251, 253. Als ein noch in einer granadischen Bibliothek vorhandenes Werk erwähnt das Mîzân die Hs. des Escurial 1125 vom J. d. H. 611 (bei Casiri I p. 465).

([30]) (S. 262). Ob das Mîzân oder das Qisṭâs arabisch in der streitigen Hs. des Escurial

nr. 628, 3 (Casiri I p. 184) vorhanden sei, ist immer noch unentschieden; das meiste für die Erörterung der sehr schwierigen Frage vom Standpunkt der neuhebräischen Philologie hat Steinschneider gethan. Nach Ghazzâlî's eigener Mittheilung im Munqidh p. 34 des arabischen Textes (p. 52 der Übersetzung), der dieses Werkes überhaupt als eines gegen die ta'lîmitischen Theorien gerichteten mehrfach gedenkt (p. 31 und 56 des arab. Textes, p. 48, 49 und 78 der Übers.) bestand das Werkchen aus zwanzig Blättern.

(31) (S. 262). Von der كيميا السعادة (vergl. auch Wüstenfeld nr. 43) giebt es selten vollständige Hs.; vollständig ist die der Kgl. Bibliothek in Dresden (Fleischer nr. 255). Mit Benutzung der verschiedenen Hss. und des guten Calcuttaer Druckes will ich hier die Gliederung des ganzen in den Originalüberschriften zeigen, als Ergänzung zu der von Fleischer bereits im Dresdener Handschriftenverzeichnifs gegebenen Übersicht, und mit besonderer Beziehung grade auf die Grundlage des Ganzen:

عنوان اول در شناختن خویشتن ، فصل در بیان شناختن خود که بچند چیز آفریده اند ، فصل در بیان آشیائیکه موقوف است بر ان شرفت حقیقت دل وبیان اثبات هستی خود ، فصل در بیان حقیقت دل ، فصل در بیان سبب احتیاج آدمی بطرف کالبد وجنود ظاهری وباطنی ، فصل در بیان شناختن مقصود از لشکر دل بمثالی ، فصل در بیان سبب پیدا کردن شهوت وغضب رتن وحواس وعقل ودل ، فصل در بیان اجناس اربعه اخلاق دل که از لشکر باطنی اخذ میکند ، فصل در مراقبت حرکات وسکنات خود ، فصل چون در آدمی صفات سباع وبهایم وشیاطین وملایک است بچه دانیم که اصل او کوهر فرشتکان است ، فصل عجائب عالمهای دل را نهایت نیست ، فصل کمان مبرکه روزن دل بملکوت بی خواب وبی مرک کشاده نکردد ، فصل کمان مبرکه این به پیغمبر ان مخصوص است ، فصل بدانکه از روی قدرت دلرا نیز شرفی هست ، فصل کسیکه این جمله که رفت نداند اورا از حقیقت نبوت هیچ خبر نباشد ، فصل در بیان اینکه علم حجاب این راه است ، فصل همانا که کوئی بچه معلوم شود که سعادت آدمی در معرفت خدای تعالی است ، فصل این مقدار که کفته آمد از احوال کوهر دل در چنین کتاب کفایت بود ، فصل چون شرف عز وبزرک کوهر دل آدمی ازین جمله دانستی ،

عنوان دوم در شناختن حق سبحانه وتعالی ، فصل در تنزیه وتقدیس حق تعالی دانستن از تنزیه و تقدیس خود ، فصل در معرفت پادشاهی راندن حق تعالی در مملکت که چه کونه است ، فصل در موازنه کردن پادشاهی آدمی با پادشاهی حضرت ملک الملوک بدو علم عظیم اشارت افتاد ، فصل در تمثیل طبیعی

ومنجم بامور چه الخ ؟ فصل در تمثیل اختلاف خلق باکروه نابینا ؟ فصل در تمثیل کواکب وطبایع وبروج وغیره با پادشاهی ؟ فصل در شناختن معنی سبحان الله والحمد لله ولا لله الا الله و الله اکبر ؟ فصل در بیان وجه سعادت آدمی و بندکی ؟ فصل در بیان جهل وغلط اهل اباحت ؟

عنوان سوم در معرفت دنیا ؟ فصل در بیان انکه آدمی را بدنیا بدو چیز حاجت است ؟ فصل در بیان انکه دنیا عبارت از سه چیز است ؟ فصل در تمثیلات دنیا ؟ فصل در بیان انکه در دنیا چیزها است که نه ان از دنیا است ؟

عنوان چهارم در معرفت آخرت ؟ فصل در بیان معنی مرک ؟ فصل در بیان فرق میان روح حیوانی و روح انسانی ؟ فصل در بیان انکه روح حیوانی ازین عالم سفلی است ؟ فصل در بیان معنی حشر وبعث واعادات ؟ فصل در جواب انکه از ظاهر مذهب فقها ومتکلمان معلوم می شود که جان آدمی بمرک معدوم می شود واز فصول سابقه معلوم شد که معدوم نمیشود ؟ فصل در بیان معنی عذاب قبر ؟ فصل در بیان تفاوت عذاب قبر ؟ فصل در دفع شبهت انکه از ظاهر شرع معلوم شده است که اژدهای عذاب قبر بچشم سر توان دید واین اژدها که درمیان جان است لایق دیدنی نیست ؟ فصل همانا کوئی که اکر عذاب قبر از جهت علاقه دلست باین عالم هیچ کس ازین خالی نیست الخ ؟ فصل هماناکه کروهی از احمقان ومغروران کویند که اکر عذاب قبر این باشد ما ازان ایمن ایم الخ ؟ فصل وقت انست که معنی دوزخ روحانی شرح کنیم ؟ فصل چون این سه نوع از آتش روحانی بشناختی اکنون بدانکه این آتش عظیم تر است الخ ؟ فصل همانا کوئی این شرح وتفصیل مخالف آنست که علما میکویند الخ ؟ فصل کروهی از ابلهان که انرا نه قوت آنست که کارها به بصیرت خویش بشناسند الخ ؟

رکن اول در عبادات ؟ اصل اول در اعتقاد اهل سنت حاصل کردن ایضا پیدا کردن اعتقاد ؟ اصل دوم در طلب علم ؟ اصل سوم در طهارت ؟ اصل چهارم در نماز ؟ اصل پنجم در زکوة دادن ؟ اصل ششم در روزه داشتن ؟ اصل هفتم در حج ؟ اصل هشتم در قران خواندن ؟ اصل نهم ذکر حق تعالی ؟ اصل دهم در ترتیب اوراد ؟

رکن دوم در معاملات ؟ اصل اول در آداب طعام خوردن ؟ اصل دوم در آداب نکاح ؟ اصل سوم در آداب کسب وتجارت ؟ اصل چهارم در معرفت حلال وحرام وشبهت ؟ اصل پنجم در کذاردن حق صحبت با خلق ؟ اصل ششم در عزلت ؟

اصل هفتم در آداب سفر ، اصل هشتم در آداب سماع ووجد ، اصل نهم در اداب امر معروف ونهی منکر ، اصل دهم در رعیت نکاهداشتن وولایت راندن ،

رکن سوم در پیدا کردن عقبات راه دین ، اصل اول در ریاضت نفس وطهارت از خلق بد ، اصل دوم در علاج شهوت شکم وفرج الخ ، اصل سوم در علاج شر سخن کفتن وآفت زبان ، اصل چهارم در خشم وحقد وحسد وعلاج آن ، اصل پنجم در علاج دوستی دنیا ، اصل ششم در علاج دوستی مال وآفت بخل ، اصل هفتم در علاج دوستی جاه وحشمت وافات آن ، اصل هشتم در علاج ریا در عبادات وطاعات ، اصل نهم در علاج کبر وعجب ، اصل دهم در علاج غفلت وضلال وغرور ،

رکن چهارم در منجیات ، اصل اول در توبه ، اصل دوم در صبر وشکر ، اصل سوم در خوف ورجا ، اصل چهارم در فقر وزهد ، اصل پنجم در نیت وصدق واخلاص ، اصل ششم در محاسبه ومراقبه ، اصل هفتم در تفکر ، اصل هشتم در توکل ، اصل نهم در محبت وشوق ورضا ،

Hier wird eine selbständige Reihe von vier Açl angeschlossen, nämlich: اصل اول انکه راحت دل در معرفت بشناسی ، اصل دوم انکه بدانی که لذت علم معرفت که بدل بود از لذت محسوسات ولذت شهوت قویتر است ، اصل سوم انکه معرفت حق تعالی از همه معرفتهای دیکر خوشتر است ، اصل چهارم انکه لذت نظر از لذت معرفت بیشتر است ، Daran reiht sich dann endlich اصل دهم در یاد کردن مرگ. Was er in seinem Munqidh S. 56 des arab. Textes, S. 78 der Übers., von diesem Werke sagt, dafs er es hauptsächlich gegen die Ibâḥah geschrieben, wird überall durch die Polemik in demselben bestätigt, man vergleiche nur z. B. das Façl des zweiten ʿUnwân, ed. Calc. S. 31.

(32) (S. 263). Die Oxforder Hss., welche Wüstenfeld unter nr. 60 anführt, habe ich nicht gesehen; über den Inhalt vergl. Pusey-Nicoll II p. 99. Auch in der Gliederung dieses Werkes begegnen wir der entschiedensten Verwandtschaft mit der Wiederbelebung der Religionswissenschaften; so besonders, wenn er vom Wissen und Wollen zur Rede und That vorschreitet.

(33) (S. 263). Die Hss. sind ziemlich häufig; zu den bei Wüstenfeld unter nr. 17 angeführten vergleiche man noch die unserer Kgl. Bibliothek ms. Sprenger 1968, 2, die Leydener nr. 416 (957, 2), die Pariser ms. ar. Suppl. 345 (nur bis p. 20 des gedruckten Textes reichend) und die des British Mus. 122, 4 (Cureton II p. 83).

(34) (S. 263). Die Titel weichen nämlich so ab: معراج السالکین in der Pariser Hs. und bei Ḥâjjî Kh. V p. 631 nr. 12398, معراج الصالحین bei Wüstenfeld nr. 50, مرشد السالکین in der Berliner Hs. Bei letzterem Titel ist wohl der eines anderen nur aus Ḥâjjî Kh. V p. 492 nr. 11789 bekannten Werkes مرشد الطالبین mit im Spiele gewesen. Schmöl-

ders hat das Werk bereits untersucht, vergl. seinen Essai p. 235, 239 n. 3, 241 und bei Ersch und Gruber a. a. O. p. 263 n. 36.

([35]) (S. 264). Dafs hierher auch die Hs. des Escurial 628, 3 (Casiri I p. 184) ‚Fax luminum' gehöre, scheint sich aus dem Titel sicher zu ergeben; eine solche Contamination, wie sie der dort angegebene arabische Titel zeigt: تهافت الفلاسفة من مشكاة الانوار erklärt sich leicht aus einer gewissen polemischen Verwandtschaft mit dem Tahâfut und aus dem Bestreben, einen berühmteren und lockenderen Titel an die Spitze zu stellen. Richtig nennt Ḥâjjî Kh. V p. 557 nr. 12084 es vollständig so مشكاة الانوار فى لطائف الاخبار. Ich habe kaum nöthig anzumerken, dafs ich die oben p. 263 für حجاب verwendete Übersetzung ‚Wächter' nur für eine sehr annähernde halte.

([36]) (S. 264). In der Leydener Miscellanhs. nr. 946 nr. 2 (Catal. nr. 483, vgl. Wüstenfeld nr. 61) trägt das Werkchen von 15 Bll. 4° den Titel نور الشمعة فى بيان ظهر الجمعة und bsginnt الحمد لله الذى امر المصلى بملازمه ... وبعد فقد ورد على سوال فى الاربع التى بعد الجمعة تصلى u. s. w. Man bemerke, dafs Ḥâjjî Kh. ein Werk ganz gleichen Titels und Anfangs einem Shaikh ʿAlî Ben Ghânim al-Muqaddasî beilegt, wogegen die Leydener Hs. ganz bestimmt unsern Ghazzâlî als Verfasser nennt. Das Werk, welches in drei Bâb zerfällt, trägt auch ganz seine ascetische Eigenthümlichkeit. In derselben Hs. folgt von jüngerer Hand auf 21 Bll. eine einem ابى نجيم (?) beigelegte Commentarschrift zu einer Ghazzâlî'schen Sammlung von Gebeten für den Freitag.

([37]) (S. 246). Wüstenfeld nr. 46. Casiri I p. 220 unter nr. 730 bemerkt bei Gelegenheit des Commentars, dafs das Werk in vier Abtheilungen zerfalle: über das zurückgezogene (d. h. çûfische) Leben, die Traditionswissenschaft, das Wesen der arabischen Sprache und altarabische Geschichte — eine für ganz gewöhnlich encyclopädische Zwecke berechnete Gliederung, die mit der dem Verf. sonst beliebten systematischen Viertheilung nicht verglichen werden darf.

([38]) (S. 264). Das nicht sehr umfangreiche Werk hat durchaus traditionellen Character; überall beruft es sich auf die überlieferten Äufserungen Muḥammeds und grofser Lehrer des Islâm. Es findet sich sonst kaum irgendwo angeführt.

([39]) (S. 264). Das Werk wird wohl eher dem Bruder unsers Gh., Aḥmed beizulegen sein, wenngleich die hohen Ehrentitel, welche im Eingang der Leydener Hs. dem Verfasser ertheilt werden, eher auf den berühmten Gh. würden schliefsen lassen. Die genannte Hs. von 16 Bll. klein 4° (Neskhî vom J. d. H. 841) beginnt nämlich so: الحمد لله رب العالمين والصلوة على خير خلقه وآله اجمعين ولا عدوان الا على الظاهر انسب كلمات الشيخ قدوة الطريقة ترجمان الحقيقة محمد (احمد ?) غزالى در تقرير مقامات مشايخ در عشق بچند علمست بدانك بدارس اتقان راه حق بر هشت علمست چنانكه ابواب ان در فهرست الابواب نبشته است باب الاول در علم توحيد باب۲ در علم معرفت باب۳

در علم حالت باب ۴ در علم معاملات باب ۵ در علم مکاشفات باب ۶ در علم خطاب باب ۷ در علم سماع باب ۸ در علم وجد. Das sind alles Gegenstände, mit denen sich der ältere Gh. gern beschäftigte.

(40) (S. 264). Diese Schrift findet sich merkwürdiger Weise auch sonst nicht erwähnt; es ist aber sehr leicht möglich, dafs einzelne Theile der grofsen Wiederbelebung der Religionswissenschaften von Liebhabern für besondere Zwecke etwas überarbeitet wurden und dann unter besonderen Namen als selbständige Werke umliefen. Ein solches Excerpt war wahrscheinlich auch das كتاب الانتصار لما وقع فى الاحيا من الاسرار, welches das schon mehrfach angeführte Verzeichnifs Ghazzâlischer Bücher in einer granadischen Bibliothek, Escurialhs. nr. 1125 (Casiri I p. 465) als besonderes Werk aufführt.

(41) (S. 265). Ausführliche Nachricht über das منهاج العابدين giebt schon Ḥâjjî Kh. VI p. 210 f. nr. 13243. Von Hss., welche aufser den oben genannten noch vorhanden sind, kann ich nur die beiden des British Museum nr. 165, 6 und 739, 2 (Cureton II p. 105 und 337) anführen. An die von Ḥâjjî Kh. erwähnte Unechtheit ist nach Vergleichung des Werkes mit andren Ghazzâlischen Schriften nicht zu denken, wenn auch der Shaikh Abûl-ḥasan ʿAlî al-Misfar sicher der Verf. des sonst wohl unter Ghazzâlî's Namen vorkommenden النصح والتنبيه sein mag. — Aufser den oben angeführten ethischen Werken nenne ich hier noch folgende, welche ich nicht handschriftlich kenne, aber dennoch ziemlich sicher dieser Gruppe glaube zuweisen zu können:

a) قربة الى الله welches Gh. im Eingang zum Minhâj-al-ʿâbidîn eigens erwähnt und mit der Wiederbelebung der Religionswissenschaften zusammen stellt; Hss. scheinen davon nicht mehr vorhanden zu sein, auch Ḥâjjî Kh. IV p. 510 nr. 9401 führt nur den einfachen Titel auf.

b) انيس الوحدة Wüstenfeld nr. 16, von Ḥâjjî Kh. I p. 488 nr. 1463 ebenfalls nur dem Titel nach erwähnt.

c) كشف الانوار سر الاسرار فى über den wahren Weg zur Tugend, mit einer stark mystischen Färbung, Hs. im Escurial nr. 759, 3 (Casiri I p. 227), Wüstenfeld nr. 30.

d) غرر الدرر فى المواعظ bei Ḥâjjî Kh. IV p. 319 nr. 8590.

(42) (S. 265). Das Basîṭ legt Ibn Khallikân unbedingt dem Gh. bei. Merkwürdiger Weise ist grade bei diesen juristischen Lehrbüchern, für die man bei ihrer praktischen Bedeutung eine ziemlich sichere Tradition voraussetzen möchte, die Verfasserfrage sehr unentschieden. Vom Basîṭ hat Ḥâjjî Kh. auch kein Exemplar gesehen; er bezeichnet es gradezu als einen Auszug des Buches النهاية d. h. des نهاية المطلب فى دراية المذهب von dem Imâm al-Ḥaramain, vergl. VI p. 405 nr. 14108, doch gedenkt er an letzterer Stelle des Gh. als eines Epitomator's nicht. Vergl. die folgende Anmerkung.

(43) (S. 265). G. de Slane theilt zu Ibn Kh. engl. transl. I p. 81 n. 1 mit, dafs in den طبقات الشافعيين Ibn Borhân al-Uçûlî alle drei Werke, das ausführliche, mittlere und ge-

kürzte System beigelegt werden; bei dem Wasîṭ thut es auch Ibn Khallikân selbst. Man hat indeſs, um diese Verwirrungen zu lösen, nicht nöthig anzunehmen, daſs wirklich ganz ähnliche Werke unter gleichen Titeln von verschiedenen Verfassern aus dieser Zeit vorhanden gewesen seien: alles, dünkt mich, erklärt sich leicht aus dem geschichtlichen Zusammenhange der Lehrtradition. Ghazzâlî lehnt sich so eng an den Imâm al-Ḥaramain und Ibn Borhân wieder so eng an Gh., daſs es schwer sein würde, den eigenthümlichen Antheil eines jeden Einzelnen an dem Inhalt dieser Bücher zu ermitteln.

(44) (S. 266). Vergl. Wüstenfeld nr. 3. Waççâf hält alle drei Werke für echt Ghazzâlisch; er bedient sich ihrer Titel zu einem gelehrten rhetorischen Wortspiele, pers. Text p. 15, deutsche Übers. p. 17.

(45) (S. 266). Es würden also bei Wüstenfeld nr. 4 und 28 zusammenfallen. Über den Commentator Abûlqâsim ʿAbdulkarîm Ben Muḥammed vergl. noch v. Mehrens Rhetorik der Araber p. 286; von den übrigen handelt Ḥâjjî Kh. VI p. 427.

(46) (S. 267). Leider ist die Gotha'sche Hs. sehr schlecht geschrieben und noch dazu unvollständig. Den Commentar des Ibn Roschd kennt Ḥâjjî Kh. nicht. Das Datum der Abfassung ist von Ibn Khallikân richtig angegeben; das bei Ḥâjjî Kh. IV p. 302 unter nr. 8531 genannte Werk (الغاية القصوى oder ähnlichen Titels) ist damit nicht zusammen zu bringen, sondern mit ihm in Hammer-Purgstall's Übersicht der Ghazzâlî'schen Schriften nr. 13 zu vergleichen.

(47) (S. 267). Vergl. Ḥâjjî Kh. IV p. 301 nr. 8525 und Hammer-Purgstall nr. 31. Der Titel könnte, wenn man das Bild festhalten wollte, auch übersetzt werden: ‚Tiefe des Grundes in den Rinnsalen der Umkreisung.' — Aus Ghazzâlî's Stellung an der Akademie ergiebt sich, daſs er öfter Rechtsfragen zu beantworten hatte, und solcher juristischen Gelegenheitsschriften werden gewiſs noch mehrere sich finden lassen. So begegnen uns:

a) eine Sammlung von Fetwâ's مجمع الفتاوى vergl. Wüstenfeld nr. 35 und Hammer-Purgstall nr. 7, in einer längeren und kürzeren Redaction;

b) eine juristische Commentarschrift شرح الارشاد in der Bodleiana nr. 236, Uri I p. 78 und Wüstenfeld nr. 32;

c) das von Tâj-addîn al-Subkî bei Pusey II p. 565 citierte تحصين المأخذ ist mit المأخذ وتحصين المأخذ bei Wüstenfeld nr. 44 und wohl auch mit dem شراق المأخذ bei demselben nr. 11 vergl. Ḥâjjî Kh. I p. 320 nr. 789 zusammenzubringen.

d) Politischen Characters ist الفرق بين الصالح وغير الصالح bei Wüstenfeld nr. 37.

(48) (S. 267). Vergl. Schmölders Essai p. 240, 241, 242 und 247; Wüstenfeld nr. 51.

(49) (S. 268). Nach der von Mai a. a. O. mitgetheilten Beschreibung rührt die maghrebinische Abschrift aus dem J. 671 d. H. her; es wird angegeben, daſs das Werk aus vier Vorreden und zwanzig Disputationen bestehe, und zwar Quaestio I. de confutatione eorum

qui adserunt praecedentiam seu aeternitatem mundi et temporis; die 20ste und letzte De confutatione eorum sententiae qui negant resurrectionem corporum ad beatitudinem et poenam, in paradiso et igne.

(50) (S. 268). Es ist hier von keinen absichtlichen oder aus Unkenntnifs hervorgegangenen Veränderungen die Rede, sondern von dem, was nothwendig der hebräische Sprachcharacter mitten zwischen Lateinisch und Arabisch bedingt haben wird. Das Hebräische besitzt nicht das verhältnifsmäfsig immer noch bedeutende Geschick des Arabischen zur scholastischen Wortbildung; es mufs periphrastisch verfahren und dann kann das Lateinische gewissermaafsen erst wieder selbständig zur prägnanten Kürze des begrifflichen Ausdruckes zurückkehren.

(51) (S. 259). Socrates spielt eine Rolle in der arabischen Philosophiegeschichte und von da weiter im abendländischen Mittelalter. Bei al-Schahrastânî (ed. Cureton p. 278) wird er zum Schüler des Pythagoras und Archelaus gemacht; es heifst, dafs er sich auf ein Gebirge zurückgezogen und in einer Höhle gelebt (p. 279), und obgleich sich al-Schahrastânî auf Plutarch (p. 280) beruft, so ist doch das einzige positive ihm bekannte Faktum nur, dafs er Gift habe trinken müssen, weil er gegen die Vielgötterei des Volkes aufgetreten (p. 279). Es werden ihm Räthsel und Sinnsprüche zugeschrieben, welche sein Schüler Aeschines in einer eigenen Schrift behandelt habe (p. 281). Der türkische Historiker Hezârfenn bringt mehrere Sinnsprüche von ihm bei (v. Diez, Denkw. von Asien 1 p. 76, 77) und bemerkt, dafs ihr Urheber es nicht für gut befunden, gröfsere Bücher zu schreiben, wegen der Ehre der Philosophie und weil alles auf dem Blatte des Herzens verzeichnet sein müsse. Verwandte Vorstellungen finden wir bei solchen abendländischen Schriftstellern, welche mit dem morgenländischen Bildungskreise in Berührung gekommen waren; z. B. ganz besonders bei Petrus Alfunsi, vergl. dessen Disciplina clericalis II, 5 f. p. 34 f., VI, 16 p. 44, XXXII, 1 p. 78, und dazu V. Schmidt p. 91 f. Der Zug vom einsiedlerischen Leben des Sokrates ist Petrus und den muhamedanischen Schriftstellern gemeinsam; auch besteht zwischen den von beiden demselben beigelegten Aussprüchen eine grofse Verwandtschaft. Besonders merkwürdig ist unter den von V. Schmidt angeführten Stellen die des Hugo de St°. Victore (Erud. didasc. I, 2. T. III fol. 7r ed. Venet. 1588), in welcher dem Socrates nicht weniger als 24 Bücher über Ethik zugeschrieben werden.

(62) (S. 259). Es wird nämlich gesagt: ‚Destructio destructionum Philosophiae Algazelis, Calo Calonymo Hebraeo interprete: in metaphysicis quidem in Sexdecim diuisa Disputationes, duabus additis, cum prius ante hanc translationem non nisi Quatuordecim essent, praeterquam quae in earum quamplurimis plaeraque interjecta sunt dubia quae prius non extabant: in Physicis autem in Quatuor, quas idem Latinis donauit.'

(53) (S. 259). Es ist unmöglich, das arabische تعجيز taʿjîz, welches die lateinische Übersetzung durch ‚declaratio quod non', ‚diminutio' u. s. w. wiedergiebt, auf eine gleichmäfsige Weise zu verdeutschen. Die Grundbedeutung dieses Verbalnomens der II. Cl. ist ‚Jemanden der Schwäche anklagen, ihm Schwäche in Bezug auf etwas aufbürden.'

(54) (S. 260). Hier wird تخجيز einmal durch ابطال vertreten, d. h. das Vergeblichmachen, die Vernichtung, vernichtende Widerlegung (einer Behauptung), ein Infinitiv der 4. Classe, welcher jenem der zweiten ziemlich entspricht.

(55) (S. 271). Einige Hss. hebräischer Übersetzungen führt schon Wüstenfeld nr. 21 auf; über die Leydener Hs. berichtet näher Steinschneider in seinem demnächst zu veröffentlichenden Verzeichnifs der hebräischen Hss. von Leyden. — Zur Geschichte des Tahâfut füge ich noch bei, dafs der Sultân Muhammed zwei Gelehrte mit einer Ehrenrettung der von Gh. darin angegriffenen Philosophen beauftragte, vergl. den Bericht des türkischen Reichshistoriographen ʿAbdurrahmân Eschref Efendi in Wickerhauser's türk. Chrestom. S. 183 des türk. Textes, S. 194 der Übersetzung.

(56) (272). Die vortreffliche Hs. ist altes Besitzthum der Königl. Bibliothek (ich glaube von Chrn. Ravius her) und merkwürdiger Weise unbenutzt geblieben. Sie enthält 83 Bll. 4° alten Baumwollenpapiers; die Schrift ist ein vortreffliches Maghrebî etwa des 7. Jahrhunderts d. H., 22 Zeilen die Seite. Der Verfasser ist nirgend genannt und darum scheint die Hs. nie die Aufmerksamkeit auf sich gezogen zu haben.

(57) (S. 272). Ich verdanke die Mittheilung der lateinischen Übersetzung der Güte der Göttinger Bibliothek. Ihr Titel heifst: Logica et Philoso- | phia Algazelis | Arabis. Darauf beginnt auf einem neuen Blatte (a^2) die Logik und voran werden folgende Worte geschickt: ‚Petrus Liechtenstein Coloniensis Germanus: ex oris Erweruelde oriundus Ad laudem et honorem dei summi tonantis: et ad commune bonum seu utilitatem summis cum vigiliis laboribusque hoc preclarum in lucem opus prodire fecit Anno Virginei partus. M. D. VI. Idibus Februariis sub hemispherio Veneto.' Die weitere Gliederung ist oben angegeben. Das Ganze hat 64 Blätter, die Seite zwei Spalten zu 44 Zeilen. Auf dem letzten Blatt steht eine zu der mitgetheilten fast wörtlich stimmende Drucknachricht.

(58) (S. 280). Man vergleiche auch Schmölders Docum. philos. Arab. p. 129, wo im Allgemeinen der Unterschied zwischen برهان und تصديق auseinandergesetzt ist. Al-Jurjânî in seinem Kitâb al-taʿrifât p.91 definiert das Taçdiq so: وهو ان تَنْسب باختيارك الصدق الى المُخْبِر d. h. wenn man die Wahrheit in seinem (freien) Willen dem Berichterstatter beilegt (und von ihm ableitet). In dem arabischen نسب liegt eine feine Schattierung des Begriffes, welche sich nicht treffend im Deutschen wiedergeben läfst; das einfache ‚Beilegen' reicht nicht aus, sondern es ist in ihm die Activität dessen, welcher das Beweismittel der Wahrheit anerkennt, und dessen, der es liefert, gleichmäfsig anerkannt. Darum pafst das mittelalterliche ‚credulitas' noch weniger, welches sich an die Stelle des besseren ‚fides' gesetzt hat.

(59) (S. 283). Nach der lateinischen Übersetzung und dem ganzen Zusammenhange mufs im arabischen Text eingefügt werden: اما العملى فينقسم الى ثلاثة اقسام.

(60) (S. 286). Vergl. Dozy Catal. I p. 4.

(61) (S. 287). Vergl. Wolf Bibl. Hebr. IV p. 923 f. und besonders Steinschneider Hebr. Bibliographie 1858 nr. I p. 19 f. Eine Reihe von Hss. hebräischer Übersetzungen nennt Wüstenfeld nr. 53. Über die der Leipziger Rathsbibliothek (כוונות הפילוסופים) vergl. Delitzsch in Naumann's Catal. p. 290 f.

(62) (S. 287). Vergl. die vollkommen zutreffenden Bemerkungen Steinschneiders Hebr. Bibliogr. 1858 nr. I p. 20 Anm.

(63) (S. 287). Eine selbständige Analyse des Werkes hat Pallia begonnen in den Mém. de l'Acad. Royale des Sciences mor. et polit. T. I Sav. étr. p. 165 f.

(64) (S. 287). Vergl. genauere Angaben bei Schmölders in Ersch und Grubers Encycl. p. 259. Aus dem scharfen Gegensatz Ghazzâlî's zu Abû Ḥanifah geht übrigens sehr einfach hervor, wie weit der erstere von dem System der strengen Orthodoxie entfernt war.

(65) (S. 287). Die Pariser Hs. ist schon von Schmölders benutzt werden, vergl. seinen Essai p. 213, 240 p. 1, 241, 245. Wüstenfeld nr. 49.

(66) (S. 288). Vergl. Schmölders Essai p. 2t4 n. 9.

(67) (S. 288). Vergl. Schmölders Essai p. 252, 254 und Wüstenfeld nr. 36.

(68) (S. 288). Jâmi in der Biographie Ghazzali's (s. oben p. 244) scheint allerdings nebeneinander als zwei verschiedene Werke جواهر القرآن und تفسير ياقوت zu nennen; indefs so weit ich bis jetzt sehe, wird wohl irgend eine Verwechslung mit dem unter nr. 1 genannten Werke stattgefunden haben. — Von den sonst erwähnten Werken Ghazzâlî's könnten zur philosophischen Gruppe im Allgemeinen noch gehören:

a) شفا الغليل في مسالك التعليل citirt von Tâj-addîn al-Subkî bei Pusey II p. 563 und Ḥâjjî Kh. IV p. 54 nr. 7604.

b) قواعد العقايد في الكلام vergl. Ḥâjjî Kh. IV p. 575 nr. 9613 gewifs mit sehr starker dogmatischer Färbung.

c) لجام في عوام الكلام vergl. Ḥâjjî Kh. I p. 401 nr. 1129 desgleichen.

Aufserdem mögen hier einige Kleinigkeiten oder auch Wunderlichkeiten ihre Stelle finden, welche ich oben in die grofsen Gruppen nicht einreihen wollte, nämlich:

1) Poetisches. Gedichte von Ghazzâlî kommen vor unter dem Namen المُعَاملات vergl. Ḥâjjî Kh. I p. 282 nr. 648; eine Qaçîde von ihm befindet sich in dem poetischen Miscellande der Kaiserl. Bibliothek von Paris ms. ar. Suppl. 1102; ein einzelnes Gedicht (beginnend الشدة اودت بالمهج) in einer Oxforder Hs. bei Pusey II p. 570; Verse, welche er kurz vor seinem Tode soll gesprochen haben, in einer Hs. des British Museum bei Cureton II p. 341 nr. 754, 2.

2) Ein litterarischer Wettstreit zwischen Beschir und Schâdân vor Hârûn al-Raschîd, nach dem Arabischen Ghazzâlî's türkisch bearbeitet am Ende von Newi'î's نتايج الفنون (von welchem Hss. in der orientalischen Akademie zu Wien, Krafft p. 3

nr. V, in Dresden, Fleischer nr. 84, und in Upsala, Tornberg nr. 1, deutsch in Hammer's encycl. Übers. I p. 24).

3) Mystische Buchstabenspiele, welche sich später bei Männern wie Ibn al-ʿArabî noch viel reichlicher finden, aber ohne alle Bedeutung für unsre wissenschaftliche Erkenntnifs sind; nämlich: اسرار الحروف والكلمات bei Ḥâjjî Kh. I p. 281 nr. 647; ferner الاشارة المعنوية والاسرار الحروفية bei Ḥâjjî Kh. I p. 307; حل الرموز فى مفاتيح الكنوز bei Wüstenfeld nr. 26 vergl. dazu Ḥâjjî Kh. III p. 104 nr. 4593 und الخاتم bei demselben III p. 127 nr. 4670.

(69) (S. 289). In Beziehung auf diesen Punkt stehen indogermanische und semitische Sprachen und Völker einander sehr characteristisch gegenüber. Die Wurzeln der für den Begriff des Denkens im Indogermanischen verwendeten Wörter scheinen von der Bedeutung des Ansammelns oder Ähnlichem auszugehen. So dunkel auch das deutsche ‚denken' seinem etymologischen Ursprunge nach sein mag: am wahrscheinlichsten ist doch, dafs ihm und dem Sansk. ćint die gemeinsame Wurzel ći ansammeln zu Grunde liege, nicht das lautlich kaum vergleichbare tark. Dieselbe Begriffsentwicklung zeigt sich schon in diesem einfachen Verbum ći und seinen Zusammensetzungen; ganz bestimmt aber in dem durch den gewöhnlichen dentalen Zusatz erweiterten ćit. Ganz auf derselben Linie steht das lateinische cogitare, gleichsam auch begrifflich das Iterativum von cogere. Die griechischen Ableitungen von νοῦς und λόγος haben den Standpunkt der sinnlichen Unmittelbarkeit schon vollständig verlassen. Auf ein Erinnern weist zurück das Sanskr. man (und mnâ) und was sprachgeschichtlich damit zusammenhängt. Auf den Ursprung der Begriffe Denken, Erkennen, Begreifen und das Übergreifen derselben in sprachlicher Beziehung (z. B. dafs dieselbe Wurzel budh im Zend sehen, im Slavischen erwachen, im Sanskrit verstehen, erkennen bedeutet u. s. w.) kann hier nicht weiter eingegangen werden. Über das Semitische vergl. Anm. 71.

(70) (S. 290). Vergl. A. Sprenger Notice on the دواء القلوب of Mohásaby being the earliest Work on Súfism as yet discovered etc., Journ. of the As. Soc. of Bengal 1856 p. 133—150. Ḥâjjî Kh. kennt dies Werk gar nicht; ein anderes desselben Verfassers (رعاية فى التصوف) so gut wie nicht.

(71) (S. 291). Die semitischen Sprachen betrachten das Denken im Wesentlichen als ein innerliches Sprechen oder als ein Trennen. So ist es im Hebräischen gewöhnlich zu sagen אָמַר בְּלִבּוֹ ‚er hat in seinem Herzen gesprochen' und dazu vergleicht sich von selbst das arabische قال فى نفسه oder قال فى قلبه. Auf derselben Linie steht dann שִׂיחַ mit שָׂח in welchem Denken und Sprechen ziemlich ungeschieden liegen; הָגָה murmeln, leise sprechen wird auf das Nachdenken bezogen, vergleiche syrisch ܗܓܐ und das Verwandte im Aethiopischen. Eine ganz andere Begriffsentwicklung zeigt die Wurzel bqr oder bkr, welche man als eine betrachten darf; sie bedeutet zunächst trennen, spalten, so arabisch بقر mit allen seinen, bisweilen dem Anschein nach so fernliegenden Ableitungen; ihm gegenüber hebräisch בקר

im Piël sorgfältig betrachten, erwägen, denken, und syrisch ܒܩܪ untersuchen. Dazu gehört בֹּקֶר der Morgen und das verwandte arabische بَكَرَ wie بُكْرَة von dem durch-, hervorbrechenden Lichte. In diesem Wechselverhältnifs zwischen בֹּקֶר und بكر mit بكرة ist die Lautstufe von فكر in seinem Verhältnifs zu בקר vorbereitet. Dies فكر nun, so weit ich sehe, hat im arabischen Sprachgebrauch vollständig seine sinnliche Bedeutung abgethan, um mit allen seinen Derivaten für überlegen, bedenken, denken verwendet zu werden; die Urbedeutung des Trennens ist aber trotzdem unzweifelhaft. Das Verbum حسب mit seinen Verwandten חשב im Hebräischen, ܚܫܒ im Syrischen u. s. w. bedeutet gewöhnlich mehr meinen. Characteristisch bleibt aber, dafs der Semit im Denken trennt, der Indogermane combiniert. Ein mehr in das Besondere gehender Nachweis mufs einer geschichtlichen Betrachtung des philosophischen Sprachgebrauchs der Araber vorbehalten bleiben.

(72) (S. 292). Das merkwürdige Buch verdient eine kurze Betrachtung, da ich es nirgend besprochen finde. Die Hs. der Königl. Bibliothek hat 388 Blätter und ist von zwei Händen geschrieben; der erste Theil derselben, welcher bis Blatt 225 reicht, zeigt eine sehr gute und alterthümliche Schrift; der zweite rührt von einer jüngeren Hand her, welche auch am Anfange eine längere Vorrede der älteren kürzeren beigefügt hat. Die drei letzten Blätter sind ganz neu ergänzt. Ḥâjjî Kh., welcher V p. 258 nr. 11297 das Werk aufführt, theilt aus der Vorrede richtig mit, dafs der Verfasser es dem Qawwâm-addîn Abûlma'âlî gewidmet habe. Das erste Buch handelt über die allgemeinen Ideen (فى الامور العامة) in fünf Capiteln, vom Sein (فى الوجود), vom Wesen (فى الماهية), von Einheit und Vielheit (فى الوحدة والكثرة), vom Nothwendigen, Möglichen und Unmöglichen (فى الوجود والامكان والامتناع) und über Altes und Neues (فى القدم والحدوث). Dem zweiten Buche geht eine Einleitung über den Begriff der Substanz und des Accidens und deren allgemeine Gesetze (فى بيان تحقيق ماهية الجوهر والعرض واحكامها الكلية) vorauf; dann folgen zwei Hauptabtheilungen (جملة) und zwar die erste über die Accidenzen (فى احكام الاعراض) in fünf Abschnitten (فن) über Quantität (فى الكم), über Qualität (فى الكيف) und zwar in grofser Ausführlichkeit, über Relation (فى المضاف) und die zugehörigen Accidenzen, über Ursache und Wirkung (فى العلة والمعلول) und über Bewegung und Zeit (فى الحركة والزمان). Die zweite Hauptabtheilung, mit welcher der zweite Theil beginnt, handelt von den Substanzen (فى الجواهر) in drei Abschnitten (فن) über die Gesetze der Körper (فى البحث عن احكام الاجسام), über die Erkenntnifs der Seele (فى علم النفس) und über die Substanzen, welche in ihrem Wesen und ihrer Thätigkeit von den Köpern abstrahiert sind und Intelligenzen heifsen (فى اثبات المجردة عن الاجسام فى ذواتها وفاعليتها وهى التى تسمى بالعقول). Das dritte Buch über die göttlichen Dinge (فى الالهيات) behandelt in vier Capiteln 1) die Nothwendigkeit, dafs éin Gott und dieser frei von aller Anähnlung an Substanz und Accidenz sei (فى اثبات واجب الوجود ووحدته و برأته عن مشابهة الجواهر واعراض),

2) seine Attribute (فى احصآء صفاته تعالى), 3) seine Thätigkeiten (فى فعاله سبحانه وتعالى), 4) die Nothwendigkeit eines Propheten (فى بيان ضرورية وجود النبى). Damit schliefst das Werk, also ganz wie Ghazzâlî's Maqâçid. Am eingehendsten ist in der ersten Hauptabtheilung des zweiten Buches der Abschnitt über die Qualität behandelt. Das erste der vier Capitel, in welche er zerfällt, hat die den Sinnen unterworfenen Qualitäten zum Inhalt (فى الكيفية المحسوسة), und zwar, nachdem das Allgemeine vorausgeschickt worden ist, werden zunächst die fühlbaren Qualitäten (الكيفية الملموسة) besprochen; es folgen die des Sehens (الكيفية المبصرة), des Hörens (المسموعة), des Geschmacks und Geruchs (المذوقة والمسمومة). Das zweite Capitel handelt von dem Vermögen und Unvermögen (فى القوة واللاقوة), das dritte von den Qualitäten der Seele (فى الكيفيات المختصة بذوات الانفس) in vier Abschnitten, nämlich vom Wissen (فى العلم), von den Vermögen und Fähigkeiten (فى القوى والاخلاق), von Schmerz und Vergnügen (فى الالم واللذة) und von den übrigen geistigen Qualitäten (بقية الكيفيات النفسانية). Das vierte Capitel behandelt die Qualitäten, welche mit der Quantität zusammenhangen (فى الكيفيات المختصة بالكميات) in drei Capiteln: von der Gradheit und Rundheit (فى الاستقامة والاستدارة), von der Figur (فى الشكل) und von der äufsern Form (فى الخلقة). Eine noch mehr in's Einzelne gehende Besprechung dieses Werkes und besonders die in der That fruchtbare Vergleichung seines Sprachgebrauchs mit dem der Ghazzâlî'schen Maqâçid mufs ich mir vorbehalten.